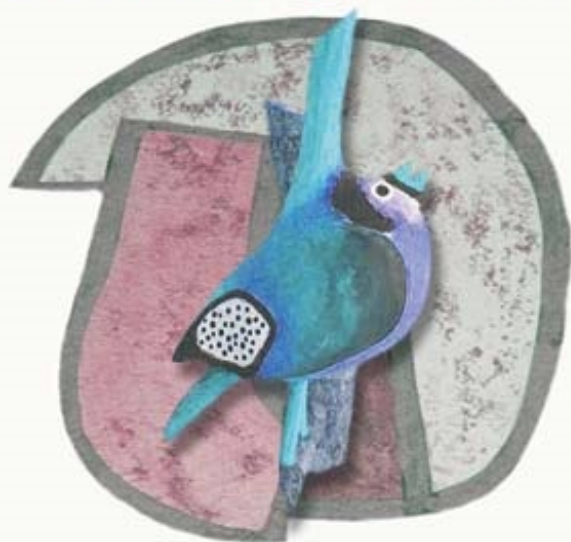


Janusz
Gajda

Antropologia kulturowa



WPROWADZENIE
DO WIEDZY
O KULTURZE

© Copyright by Wyższa Szkoła Pedagogiczna ZNP, Warszawa 2008
© Copyright by Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2008

Recenzent:

dr hab. Alicja Anna Kotusiewicz, prof. WSPZNP w Warszawie

Redakcja wydawnicza:

Małgorzata Miller

Korekta:

Beata Bednarz

Projekt okładki:

Ewa Beniak-Haremska

Wyższa Szkoła Pedagogiczna ZNP
ul. Smulikowskiego 6/8
00-389 Warszawa

ISBN 978-83-7850-008-7

Oficyna Wydawnicza „Impuls”
30-619 Kraków, ul. Turniejowa 59/5
tel. (0-12) 422-41-80, fax (0-12) 422-59-47
www.impulsoficyna.com.pl, e-mail: impuls@impulsoficyna.com.pl

Wydanie I zmienione i poprawione,
na podstawie wydania z 2005 roku (Wyd. Adam Marszałek),
Kraków 2008

Spis treści

Uwagi wstępne. Rozumienie antropologii i charakter opracowania	9
Rozdział I	
Treść i zakres pojęcia „kultura”	17
1. Genealogia pojęć „kultura” i „cywilizacja” oraz relacje: natura – kultura, cywilizacja – kultura	17
Natura – kultura	18
Cywilizacja – kultura	20
2. Podstawowe składniki kultury, fakt kulturowy	21
3. Szerokie i wąskie rozumienie kultury, różne aspekty jej definiowania	23
Rozdział II	
Podstawowe pojęcia dotyczące kultury	27
1. Kategorie i typy kultury	27
2. Elementy kultury (wartość, wzory, kanon, obyczaj, obrzęd, rytuał, mit, symbol)	32
3. Systemy kultury (nauka, religia, sztuka, język–komunikacja)	42
4. Procesy kultury	50
Uczestnictwo w kulturze a upowszechnianie kultury.....	50
Formy i funkcje uczestnictwa w kulturze	53
Dylematy animacji kulturalnej w dobie gwałtownych przemian społecznych i cywilizacyjnych	55

Rozdział III

Wybrane koncepcje rozwoju i badań kultury	63
1. Ewolucjonizm i dyfuzjonizm	63
Ewolucjonizm	63
Dyfuzjonizm	67
2. Funkcjonalizm i holizm	68
Funkcjonalizm	68
Holizm	70
3. Kierunek etnopsychologiczny i strukturalizm	72
Kierunek etnopsychologiczny	72
Strukturalizm	74
4. Kultura w ujęciu marksistowskim	75
5. Kultura we współczesnej myśli katolickiej	79

Rozdział IV

Tradycja i dorobek w rozwoju kultury	83
1. Rola tradycji w rozwoju kultury	83
2. Główne czynniki decydujące o rozwoju kultury	85
3. Trzy układy a trzy zakresy zasięgu kultury	88
4. Uwarunkowania rozwoju kultury	90
5. Trwały wkład w ogólnoludzkie dziedzictwo epok i prądów społeczno-kulturowych	92

Rozdział V

Kultura w życiu człowieka	95
1. Człowiek jako wytwór i twórca kultury	95
2. Konsumpcja i komercjalizacja kultury a styl i jakość życia	98
Konsumpcja i komercjalizacja kultury	98
Styl życia i jakość życia	100
3. Funkcje kultury w życiu człowieka	102
4. Samotność jako nowe zjawisko w relacji człowiek – kultura	107

Rozdział VI

Kultura w życiu narodów	111
1. Kultura a tożsamość narodu	111
2. Media w kształtowaniu tożsamości narodowej i rozumieniu innych kultur	113
3. Kontakty i zderzenia kultur	117
Podstawowe pojęcia dotyczące zderzenia kultur	117
Państwo – naród – narodowość, zderzenia kultur narodowych	119
4. Współczesny wymiar wychowania do kultury i przez kulturę	120
5. Europejskość jako podstawowa kategoria wspólnotowych wartości w międzykulturowej edukacji jednoczących się państw europejskich	123
Polecane lektury uzupełniające	127
Bibliografia (wybór)	129

Uwagi wstępne

Rozumienie antropologii i charakter opracowania

Antropologia – sięgająca korzeniami starożytności – (gr. *ánthropos* – ‘człowiek’, *lógos* – ‘słowo’, ‘nauka’) to nauka o człowieku. Pierwotnie nazwę tę odnoszono do nauki porównawczej o człowieku jako istocie biologicznej, charakteryzującej się zmiennością cech fizycznych i rozwojem osobniczym. W toku dziejów pojęcie to było różnie interpretowane. Dla Arystotelesa antropologia była przede wszystkim nauką o duchowo-moralnej stronie człowieka. W antropologii biblijnej – teologicznej obowiązuje teza kreacjonistyczna – stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga, co nie wyklucza hipotezy o ewolucjonistycznym pochodzeniu ludzkiego ciała. Egzystencję ujmuje się w aspekcie sacrum i profanum, akcentując niezwykle miejsce osoby ludzkiej wśród innych bytów oraz jej przeznaczenie.

Rodowód nowożytny związany z ukształtowaniem się postaw naukowych datuje antropologię na drugą połowę XIX wieku. Współcześnie, choć jest ona różnie pojmowana, na ogół przyjmuje się, że jest to nauka interdyscyplinarna, ujmująca całość wiedzy o człowieku w różnych aspektach jego istnienia, a zwłaszcza biologicznym, filozoficznym, społeczno-kulturowym, teologicznym i pedagogicznym.

W antropologii fizycznej – ujmującej człowieka w aspekcie biologicznym – stawia się pytanie o naturę człowieka, jako istoty bardzo bliskiej światu zwierząt, ale jednocześnie od nich różnej, która próbuje przezwyciężyć narzucone jej ograniczenia praw natury. Wyróżnia się jej trzy główne działy:

1. Antropologia ras bada zjawisko zróżnicowania rasowego ludzi. Jest to historycznie najstarszy dział. Zajmuje się opisem cech morfologicznych i metrycznych ras i typów ludzkich oraz ich klasyfikacją; wyjaśnieniem dziejów poszczególnych ras, a także poznaniem ich mechanizmów biologicznych w aspektach: genetycznym, demograficznym, socjologicznym, ekologicznym; bada m.in. związki między rozmaitymi cechami fizycznymi a zdrowiem, płod-

- nością a umieralnością, skutkami izolacji genetycznej spowodowanej np. barierami kulturalnymi, takimi jak religia czy język.
2. **Antropologia ontogenetyczna**, innymi słowy – rozwojowa, zajmuje się rozwojem osobniczym człowieka. Akcent pada na tempo wzrastania w poszczególnych okresach życia i korelację między dojrzewaniem a odżywianiem. Dynamicznie rozwijająca się antropologia wychowania fizycznego zajmuje się rozwojem sprawności ruchowej, wpływem ćwiczeń na budowę ciała. Badania bliźniąt jednojajowych dostarczyły istotnej wiedzy na temat roli wyposażenia genetycznego i wpływu środowiska w rozwoju osobniczym człowieka.
 3. **Antropologia filogenetyczna lub antropogeneza** – bada przebieg i czynniki ewolucji, wyodrębnienie się człowieka ze świata zwierzęcego. Chodzi o zrozumienie mechanizmów ewolucji istot człowiekowatych na podstawie danych paleontologicznych.

Antropologia filozoficzna koncentruje się na koncepcji człowieka i na rozważaniach dotyczących jego miejsca w świecie i jego powołaniu, istocie, egzystencji, a także stosunku do samego siebie, do drugiego człowieka i do własnych wytworów. Ujmuje człowieka wielorako, w aspektach: metafizyczno-ontologicznym, społeczno-kulturowym, psychologicznym, etycznym, estetycznym, jako istotę społeczną powiązaną ze światem kultury i jako egzystencję zindywidualizowaną. Interpretacja uwarunkowana jest charakterem kierunku filozoficznego (np. filozofia materialistyczna a filozofia idealistyczna) i wypracowanej koncepcji człowieka (np. *homo sapiens*, *homo faber*, *homo economicus*, *homo ludens*). Każdy wiek obfituje w różne koncepcje filozoficzne człowieka, w antropologii były to wieki XVII i XVIII. Jednak do najstarszych koncepcji, odnotowanych w mitach greckich (mit Orfeusza i mit Heraklesa) i wciąż aktualnych, o charakterze przeciwnym, należą koncepcja teocentryczna – człowieka stworzonego przez Boga, i koncepcja homocentryczna – człowieka jako twórcy odpowiadającego za swój los.

Nas głównie interesuje antropologia kultury nazywana też antropologią społeczną, kulturową lub społeczno-kulturową. Uważa się, że jej podstawy sformułował Edward B. Taylor. Definiował on kulturę jako złożoną całość obejmującą wiedzę, wierzenia, sztukę, religię, moralność, prawo, zwyczaje, zdolności, nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa (Primitive Culture, 1987). Antropologia kulturowa wiąże się ściśle z etnografią i etnologią, a niekiedy jest z nimi utożsamiana. Do jej osiągnięć zalicza się badania egzystencji społeczeństw zróżnicowanych cywilizacyjnie i geograficznie. Do szczególnie znaczących zalicza się w wieku XX prace ukazujące kulturę ludów pierwotnych i formułujące nośne teorie, m.in. Bronisława Malinowskiego, Claude'a Lévi-Straussa i Emila Durkheima.

Współcześnie antropologia kulturowa ma charakter interdyscyplinarny o bardzo różnym zakresie tematycznym w poszczególnych krajach. Jednak ogólnie ujmuje kulturę całościowo: jej strukturę, kategorie, typy, procesy, systemy, elementy ją kształtujące (wartości, wzory, normy, obyczaje, obrzędy, wierzenia), kontakty międzykulturowe i ich konsekwencje, relacje typu kultura – natura, a także człowieka jako wytwór i twórcę kultury. Do najbardziej popularnych kierunków badających istotę i rozwój kultury należą zaadaptowane przez antropologię ewolucjonizm, dyfuzjonizm, funkcjonalizm, strukturalizm oraz szkoła kultury i osobowości.

Owe podziały między omówionymi trzema rodzajami antropologii w wyniku najnowszych badań zaczynają się zacierać. Luc Ferry i Jean Didiera Vincent są autorami jednej z bardziej interesujących poznawczo publikacji na ten temat pt. *Co to jest człowiek? O podstawach filozofii i biologii* (2003). Powstanie tej książki uzasadniają niezwykle odkryciami na temat człowieka poczynionymi w ostatnich latach, które zmuszają do rozpatrywania relacji między wrodzoną i nabytą dziedzicznością a środowiskiem oraz podjęcia na nowo sporu między materializmem, głoszącym zgodnie z widzeniem nauki, że człowiek jest twórcą natury, a filozofią wolności (zwłaszcza Rousseau, Kanta i Husserla), według której odkrycia w dziedzinie biologii uczuć i zachowań nie negują roli edukacji i historii, ale zmuszają do „relatywizacji idei spirytualistycznej” i nadania bardziej naturalnego wymiaru człowiekowi (2003, s. 7–9). Luc Ferry wprowadza w zarys filozofii człowieka od starożytności po współczesność, koncentrując się na etyce. Przypomina, że narodziny nowożytnego humanizmu łączą się z odrzuceniem biologizmu i ujmowaniem człowieka jako „projektu” transcendencji, co wywołuje całkowity przewrót w etyce, pedagogice, teorii poznania i religii. W przeciwieństwie do starożytności, gdzie cnota (doskonałość) jawi się jako walka wolności przeciw naszej biologicznej zwierzęcej naturze, charakterystyczne cechy tej etyki wyznaczają wolność, etyczność czynów bezinteresownych, troskę o dobro wspólne (tamże, s. 43). Natomiast nowatorstwo w edukacji oznacza narodziny metod kreatywnych i podniesienie rangi pracy traktowanej w kategoriach powinności obywatelskiej, a w teorii poznania – przejście od teorii do praxis. Nowa wizja religii wiodła od etyki teologicznej do religii etycznej, a więc idei stworzenia Boga przez człowieka, sprowadzenia Boga-człowieka (Chrystusa) do „ideału moralnego ludzkości” (tamże, s. 58). W konkluzji swoich wywodów Ferry stwierdza, że specyfiką człowieka, a zatem cechą wyróżniającą go ze świata zwierząt, jest zdolność „przyjmowania zła jako projektu” i że

owa zdolność może być tylko efektem jego wolności i że wolność ta czasem pozwala mu na inny wybryk, który nazywamy „czynem szlachetnym” lub po prostu miłością (tamże, s. 289).

Natomiast J. D. Vincent, zgadzając się z wieloma poglądami swojego kolegi, podkreśla,

że w samej swej naturze (tym gorzej dla tego wielkiego słowa), człowiek jest producentem, twórcą, wynalazcą ... sposobów i dzieł edukacyjnych, kulturalnych i politycznych. Człowiek jest wolny w tworzeniu, chyba że staje się więźniem czy ofiarą swojego wytworu. Biologia niczego więcej nas tu nie nauczy (L. Ferry, J. D. Vincent, 2003, s. 281).

Przyznaje też, że człowieka i zwierzę łączą podstawowe emocje, ale różnią

zasadnicze uczucia: pożądanie, przyjemność i awersję, dzięki którym człowiek staje się człowiekiem w swojej relacji wobec świata; ten świat to przede wszystkim ten drugi, z którym on ów świat dzieli (tamże, s. 283).

Nie można pominąć także antropologii pedagogicznej ze względu na charakter pedagogiki jako dyscypliny teoretyczno-praktycznej, zajmującej się szeroko rozumianą edukacją człowieka, której bliskie są wymienione dziedziny antropologii, a nawet stanowią podstawę wielu rozważań. Z klasyków pedagogiki można by wymienić Sergiusza Hessena i jego poglądy dotyczące rozwoju jednostki w czterech poziomach bytu, którym odpowiadają cztery warstwy wychowania: w warstwie biologicznej – pielęgnacja rozwoju jednostki: organów cielesnych, dyspozycji i zdolności; poziomowi życia społecznego – procesy socjalizacji: włączenie jednostki w życie zbiorowości przez przyjmowanie tradycji, obyczajów, podleganie normom społecznym; poziomowi kultury duchowej – wykształcenie (*Bildung, Culture*) – jako uczestnictwo w dobrach kultury, aby dzięki tkwiącym w nich wartościom osiągnąć współrzędność: o s o b o w o ś ć , w s p ó l n o t a t r a d y c j i d u c h o w e j; w czwartej warstwie bytu błogosławionego – wychowanie moralne jako czynna miłość bliźniego (zob. J. Gajda, 2006, s. 36, 52–55).

Pedagogika, będąc dyscypliną sięgającą z konieczności do wielu dziedzin wiedzy, jest nauką antropologiczną i humanistyczną. Niezależnie od charakteru prezentowanego nurtu teoretycznego (np. pedagogika psychologiczna, socjologiczna, kultury) akcent bywa przesuwany raz na humanistykę, raz na antropologię. Problem ten dość szczegółowo omawiał Bogdan Suchodolski, wybitny humanista, pedagog, filozof kultury. W monografii o wymownym tytule *Kim jest człowiek?* obszernie przedstawił problematykę w aspekcie różnych orientacji antropologów od starożytności po najnowsze kierunki i poszukując odpowiedzi na tytułowe pytanie, analizował istotę człowieka w relacjach: człowiek – zwierzę, dusza – ciało, człowiek jako twórca kultury przezwyciężający materię, przestrzeń i czas. Konkluzja ostateczna brzmi, że człowiek to świat człowieka. W pierwszym rozdziale uzasadnił ją przekonująco, nawiązując do tezy Davida Hume'a, że wszystkie nauki mówią o człowieku, a dzieje filozofii poszukują o nim prawdy (tamże, s. 5). Rozważania te mają wyraźnie integralny charakter antropologiczny, pedagogiczny i humanistyczny, kiedy autor przypomina, że człowieka jako

istotę biologiczną trafnie charakteryzuje greckie powiedzenie: „Nie jest rzeczą konieczną żyć, rzeczą konieczną jest żeglować”; jako istotę społeczną cechuje go tendencja do przekraczania barier zastanych struktur i poszukiwania innych rozwiązań; jako twór kultury znamionuje go tworzenie nowych kultur, przełamywanie nawyków, tradycji, rutyny. Aktywność „stanowi centralny problem filozofii człowieka. Jest [...] swoiście ludzką repliką na warunki sytuacyjne, w jakich przebiega życie” (B. Suchodolski, 1985, s. 18–19). A zatem jest to także istotny problem pedagogiki i humanistyki.

Postawa humanistyczna, jako cel wychowania obecna w różnym stopniu we wszystkich nurtach pedagogicznych i w traktowaniu kultury, jest typowa dla klasycznie pojmowanej pedagogiki kultury, nazywanej też pedagogiką humanistyczną, a w Niemczech pedagogiką duchowości. Jest to dzisiaj najbardziej znaczący aktualny nurt myśli pedagogicznej, podstawami którego są filozofia kultury i teoria wartości, stąd też jego wyraźne zbieżności z antropologią filozoficzną i antropologią kulturową. Przedmiotem pedagogiki kultury jest proces kształcenia oparty na spotkaniu jednostki ludzkiej z uznanymi dobrami kultury, co prowadzi do zrozumienia, przeżywania oraz uwewnętrznienia prezentowanych w nich wartości i wzbogacenia sił duchowych człowieka, kształtowania ideału kultury, twórczego udziału w życiu i świecie ponadindywidualnych wartości – duchowej wspólnoty w dążeniu ludzkości do „prawdy absolutnej”, do idealnego świata humanistycznego, do poczucia powinności wobec siebie i społeczeństwa.

Humanistyczne rozumienie kultury w pedagogice od lat siedemdziesiątych XX wieku zostało poszerzone o aspekt antropologiczny ze względu na podniesienie rangi kultury w wyzwalaniu narodów i utrwalaniu ich tożsamości. Oficjalnie nastąpiło to w 1982 roku za sprawą tzw. Deklaracji Meksykańskiej, co zostało odnotowane i w dużej mierze przyjęte we wszystkich niemal subdyscyplinach pedagogicznych, a zwłaszcza w edukacji wielokulturowej i międzykulturowej, gdzie niemalże wyłącznie antropologicznie traktowano kulturę. Natomiast już w dalszych działaniach UNESCO, poczynawszy od konferencji w Genewie w 1992 roku, zaznacza się harmonia między antropologicznym i humanistycznym traktowaniem kultury.

Współcześnie reaktywowana pedagogika kultury szeroko traktuje kulturę (obejmuje także kulturę popularną) i uznaje szerokie spektrum wartości (w tym wartości użyteczne i konsumpcyjne), nawiązuje do tradycji i z obowiązku uwrażliwia również na sferę moralno-społeczną i intelektualno-estetyczną, stymuluje postawy kreatywne i apeluje o budowanie ogólnołudzkiej humanistycznej wspólnoty akceptującej odrębność i różnorodność kultury i stylów życia (por. m.in. J. Gajda, 2006, s. 164–175; I. Wojnar, 2003)¹.

¹ Antropologia pedagogiczna doczekała się kilku interesujących polskojęzycznych opracowań, m.in.: B. Suchodolski: *Pedagogika jako nauka o człowieku* [w:] *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, wyb. i oprac. S. Wołoszyn, t. III, ks. 2, Kielce 1998; *Antropologiczne podstawy wycho-*

Harmonijne antropologiczno-humanistyczne rozumienie kultury zakorzenione w antropologii filozoficznej i antropologii kulturowej oraz we współczesnie pojmowanej pedagogice kultury czy też jej „przyrodniej siostrze” – pedagogicznej antropologii kulturowej legło u podstaw niniejszego opracowania pomyślanego jako podręcznik.

Podręcznik *Antropologia kulturowa* składa się z dwóch części: część I – *Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, część II – *Kultura obyczajowa na początku XXI wieku*. Służy realizacji przedmiotu o tej samej nazwie prowadzonemu na wielu kierunkach studiów, a obligatoryjnie na pedagogice. Stanowi podbudowę do całego bloku przedmiotów dotyczących zagadnień kultury, takich jak socjologia kultury, teoretyczne podstawy animacji kulturalnej, teoretyczne podstawy menedżeryzmu w kulturze, reklama w kulturze, polityka kulturalna, edukacja medialna.

Pierwsza część podręcznika zatytułowana *Wprowadzenie do wiedzy o kulturze* jest poszerzoną wersją skryptu akademickiego o tym samym tytule wydanego w 1989 roku w Uniwersytecie Marii Curie Skłodowskiej, następnie kilkakrotnie wznawianego, a w 2002 roku wydanego po uaktualnieniu (Wyd. Adam Marszałek) jako podręcznik akademicki *Antropologia kulturowa, część I: Wprowadzenie do wiedzy o kulturze* (wznawiany do 2006 roku). Stanowi ona zwięzłe kompendium wiedzy o kulturze i jej roli w życiu człowieka i narodów. W sześciu rozdziałach omówiono następujące zagadnienia: rozdział I – „Treść i zakres pojęcia »kultura«” – genealogia pojęć „kultura” i „cywilizacja” oraz relacje: natura – kultura, cywilizacja – kultura; podstawowe składniki kultury, fakt kulturowy; szerokie i wąskie rozumienie pojęcia „kultura”, różne aspekty jej definiowania; rozdział II – „Podstawowe pojęcia dotyczące kultury” – kategorie i typy kultury; elementy kultury, takie jak: wartości, wzory, kanon, obyczaj, obrzęd, rytuał, mit, symbol; systemy kultury, np.: nauka, religia, sztuka i język – komunikacja; procesy kultury ograniczono do uczestnictwa w kulturze i upowszechniania kultury oraz dylematów animacji kulturalnej w dobie gwałtownych przemian społecznych i cywilizacyjnych; rozdział III – „Wybrane koncepcje rozwoju i badań kultury”

wania, wyb. R. Schulz, Warszawa 1996; M. Nowak: *Antropologia pedagogiczna i antropologia podstaw pedagogiki*, „Studia Edukacyjne” 5/2000; *Pedagogika we współczesnym dyskursie humanistycznym*, red. T. Lewowicki, Warszawa – Kraków 2004; K. Ablewicz: *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, Kraków 2003.

K. Ablewicz jako nadrzędny cel swojej książki podała zapoznanie czytelnika z problematyką antropologii pedagogicznej na bazie lektury niemieckojęzycznej. I cel ten został przez nią osiągnięty. Praca – jak przystało na rozprawę habilitacyjną – porządkuje stan wiedzy w podjętym temacie i ją wzbogaca. Zrozumiałe też jest, że pedagogikę traktuje się tu „w pierwszej kolejności jako naukę antropologiczną, a nie naukę humanistyczną” (2003, s. 19). Niestety, owego humanistycznego charakteru pedagogiki trudno się tu doszukać choćby w formie przywołania tego nurtu, a także nurtu pedagogiki kultury, odniesienia się do niej, nie mówiąc o kontekście porównawczym z nią. Jest to tym bardziej dziwne, że sporo miejsca poświęcono kategorii rozumienia według Wilhelma Diltheya, jego ucznia Hermana Nohla, uznanych także za jednych z przedstawicieli pedagogiki kultury.

– ewolucjonizm, dyfuzjonizm, funkcjonalizm i holizm; kierunek etnopsychologiczny i strukturalizm; kultura w ujęciu marksistowskim i we współczesnej myśli katolickiej; rozdział IV – „Tradycja i dorobek w rozwoju kultury” – rola tradycji w rozwoju kultury; główne czynniki decydujące o rozwoju kultury; trzy układy a trzy zakresy zasięgu kultury; trwały wkład w ogólnoludzkie dziedzictwo kultury poszczególnych epok i prądów społeczno-kulturowych; rozdział V – „Kultura w życiu człowieka” – człowiek jako wytwór i twórca kultury; konsumpcja i komercjalizacja kultury a styl i jakość życia; funkcje kultury w życiu człowieka; samotność jako nowe zjawisko w relacji człowiek – kultura; rozdział VI – „Kultura w życiu narodów” – kultura a tożsamość narodu; media w kształtowaniu tożsamości narodowej i rozumieniu innych kultur; podstawowe pojęcia dotyczące zderzenia kultur oraz państwo – naród – narodowość w zderzeniu kultur narodowych; współczesny wymiar wychowania do kultury i przez kulturę; europejskość jako podstawowa kategoria wspólnotowych wartości w międzynarodowej edukacji państw Europy. Uzupełnieniem merytorycznym tych rozdziałów są polecane lektury.

Cele dwuczęściowego podręcznika *Antropologia kulturowa* nie ulegają zmianie. Chodzi przede wszystkim o:

- dostarczenie podstawowych wiadomości objętych programem przedmiotu;
- motywowanie do studiów przez wskazanie istotnej roli kultury w życiu każdego człowieka i narodów;
- pełnienie roli przewodnika po bogatej literaturze przedmiotu;
- kierowanie samokształceniem;
- samokontrolę stopnia opanowania wiadomości.

Do każdego rozdziału zostały dołączone pytania mające ułatwić proces samokontroli i samokształcenia, a na końcu podręcznika wykaz polecanych do lektury tekstów ważnych poznawczo, zestawionych na zasadzie komplementarnej, oraz wybór bibliografii przedmiotu.

Rozdział I

Treść i zakres pojęcia „kultura”

„Kultura” to pojęcie wieloznaczne. Różnorodność jej określeń wynika zarówno z odmiennych punktów widzenia przyjmowanych przez różne szkoły i dyscypliny naukowe, jak i z rzeczywistych przemian, którym podlegała w ciągu wieków.

1. Genealogia pojęć „kultura” i „cywilizacja” oraz relacje: natura – kultura, cywilizacja – kultura

Rodowód pojęcia „kultura” sięga starożytnego Rzymu. W łacinie wyraz *cultura* oznaczał ‘uprawa roli’. W znaczeniu przenośnym pierwszy użył go Ciceron (I w. p.n.e.), odnosząc do uprawy umysłu – *cultura animi*, co właściwie oznaczało aktywność duchową, wewnętrzną. Jednak w tym przenośnym znaczeniu rzadko używany był przez starożytnych. Nie zwracano uwagi na etymologiczny związek kultury z kultem, a w konsekwencji nie przypisywano jej szczególnych wartości godnych szacunku i hołdu. Częściej odnoszono go do obiektywnych zespołów – uprawy czegoś, doskonalenia, a zatem w połączeniu z czymś, czego dotyczyła, stąd określenie kultura rolna i późniejsze kultura literacka.

Upowszechnienie terminu „kultura” w znaczeniu przenośnym jest dziełem czasów nowożytnych. Dopiero XVIII wiek przyniósł we Włoszech, Francji i Anglii rozumienie kultury jako życia umysłowego, duchowego człowieka oraz jego cech i wytworów.

W Niemczech pojęcie „kultura” (przyjęte z Francji) oznaczało kształcenie, proces ewolucji ludzkości do najniższego poziomu, wspólnotę kulturową narodu, rozwój ducha. Herder na przykład traktował kulturę jako narzędzie przystoso-

wania człowieka. Miała ona rekompensować w walce o byt braki wyposażenia fizycznego człowieka. W przekazywaniu i przejmowaniu tradycji dostrzegał źródło człowieczeństwa.

Goethe i Humboldt położyli nacisk na swoistość i autentyczność przeżywania oraz tworzenia kultury w narodach i jednostkach. Ich poglądy stały się punktem wyjścia dla teorii osobowości kulturowej i dla teorii kultury narodowej – traktowanej jako odrębny świat dzieł i przeżyć narodu.

W Polsce jako jeden z pierwszych pojęcie to stosował J. Lelewel. Używano go głównie w znaczeniu doskonalenia moralnego i umysłowego człowieka, a także rozwoju sztuki, wiedzy, idei i religii.

Podobnie długi rodowód ma termin „cywilizacja”, który pochodzi od łacińskiego słowa *civis* – ‘obywatel’. Jednak pojęcie to oraz hasło cywilizowanego społeczeństwa i ludzkości upowszechniły się dopiero w XVIII wieku we Francji, a następnie we wszystkich krajach Zachodu. Często termin „cywilizacja” używano zamiennie z terminem „kultura”. Tak było w Anglii. We Francji dominowało określenie „cywilizacja”, w Niemczech – „kultura”.

Duży wkład w zrozumienie tych pojęć wniosły znaczące prace wydane w XIX wieku, m.in. : H. T. Buckle, *Historia cywilizacji w Anglii* (1861); J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech* (1860); E. B. Tylor, *Kultura pierwotna* (1871). Buckle uważał, że istnieje jedna cywilizacja, Burckhardt odnosił ją do ogólnego stanu duchowego określonego czasu i narodu, a Tylor – używając zamiennie pojęć kultura i cywilizacja – zwracał uwagę na jej odmiany.

Próby naukowego rozróżnienia obu terminów i ustalenia ich znaczeń nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. W większym stopniu upowszechniły się poglądy Webera w Niemczech oraz MacIvera i Mertona w Stanach Zjednoczonych ujmujące cywilizację jako zespół materialno-technicznych procesów i osiągnięć, a kulturę jako układ wartości, norm i ideałów.

Etnologia (nauka zajmująca się studiami porównawczo-teoretycznymi nad kulturami różnych ludów) ujmuje kulturę jako całokształt ludzkiej działalności przekształcającej przyrodę i samych ludzi.

Podobnie antropologia kulturę odnosi do całości badanych zjawisk i nie przeciwstawia elementów duchowych i materialnych, jednostkowych i zbiorowych.

Do tej pory nie ma pełnej jasności i zgody odnośnie do rozgraniczenia tych pojęć. Aby uchwycić różnice między nimi, warto uświadomić sobie zachodzące relacje między naturą i kulturą oraz cywilizacją i kulturą.

Natura – kultura

S. Pufendorf w dziele *De iure naturae et gentium* (1864) kulturę przeciwstawia naturze, określając tę pierwszą jako usunięcie niewiedzy i panowanie rozumu.

Pojęcie „natura” używane jest jako przyroda bądź biologiczne, wrodzone wyposażenie człowieka, które jest wynikiem jego ścisłego związku ze światem przyrody.

Kulturę natomiast – jak słusznie podkreśla J. Niżnik – można najkrócej określić jako sposób istnienia człowieka, który może przetrwać o tyle, o ile uczestniczy w określonej kulturze (J. Niżnik, 1985).

W przeciwieństwie do natury, kultura oznacza to, co wyuczone, sztuczne, naddane wyposażeniu naturalnemu.

Tak więc – stwierdza – gdy pojęcie natury dotyczy tego, co występuje tylko niekiedy i w niektórych miejscach. Pojęcie natury odnosimy do tego, co wrodzone i spontaniczne, natomiast pojęcie kultury do tego, co wyuczone i dyktowane przez normę. Wreszcie, gdy o naturze mówimy jako o całości autonomicznej, która daje się zrozumieć bez czegokolwiek poza nią, kultura jest systemem zrozumiałym jedynie przez odniesienie do natury (tamże, s. 12).

Znane są poglądy Freuda co do zależności kultury od natury. Będąc siłą raczej tamującą niż realizującą pierwotne i autentyczne popędy, zapobiega ona niekontrolowanemu wyładowaniu agresji, chroni od neuroz i psychozy. Stanowi jednak źródło cierpień i nieszczęścia dla ludzi, podobnie jak skutki wyładowania destrukcyjnych instynktów, którym zapobiega.

Współcześnie zaciera się antagonistyczna opozycja kultura – natura. Argumentów ku temu dostarczyła genetyka. Głosi ona, że człowiek ma wrodzoną zdolność do nabywania kultury [idea ta pojawiła się w pracach E. Cassirera (1979), K. Lorenza (1977) i E. Morina (1977)].

E. Morin udowodnił, że zdolności innowacyjne, nazywane przez niego juvenilizacją, cechują również młodzież świata zwierzęcego. Uzasadnia to na przykładzie obserwacji rezusów na wyspie Kiusiu. Małpy te żywiły się bulwami wyciąganymi z ziemi, z grubsza oczyszczonymi przednimi kończynami. Kiedyś jeden z osobników zbliżył się z bulwą do brzegu morza. Bulwa wpadła mu do wody. Po wydobyciu jej przekonał się, że jest lepiej oczyszczona i przez to zyskała prawdopodobnie na wartościach smakowych. Od tej pory rezus czynności te zaczął powtarzać, a zwyczaj ten przejęły także inne młode osobniki w stadzie i był on przekazywany następnym pokoleniom. W tym świetle kultura jawi się jako przedłużenie rozwoju biologicznego. Okazuje się, że zwierzęta dysponują pewnymi właściwościami, które przypisywano wyłącznie ludziom. Tak jest na przykład z opanowaniem posługiwania się niektórymi narzędziami czy przyswojeniem elementów języka przez szympanse.

Zacieranie antagonistycznej opozycji między naturą i kulturą nie oznacza jednak całkowitego wyeliminowania jej. Relacja ta w odniesieniu do człowieka pozwała na uchwycenie istotnych różnic w uwarunkowaniu zachowań ludzkich.

Natura i kultura – według B. Suchodolskiego – to nie dwa przeciwstawne światy, a wręcz przeciwnie, powiązane ze sobą. Te dwa światy oddziałują na człowieka jako istotę biologiczno-społeczno-kulturową, a on podlega ich pra-

wom i ingeruje w nie, ma decydujący wpływ na związek między naturą i kulturą. Przestrzegał za W. Morrisem i J. Ruskinem przed nierozważną ingerencją człowieka w świat przyrody i przed zachwianiem równowagi w kontaktach człowieka z przyrodą i kulturą. Przeciwstawiał się teoriiom, że tylko kultura stwarza człowieka i podkreślał, że kształtowanie osobowości dokonuje się również przez kontakt z przyrodą.

Cywilizacja – kultura

Rozróżniając cywilizację od kultury, przywykło się rozumieć przez cywilizację całość dorobku kulturalnego, organizacyjnego i technicznego człowieka, a mianem kultury określać religię, moralność, ideologię i sztuki piękne.

Interesującą propozycję rozgraniczenia tych pojęć podaje W. Tatarkiewicz.

Niech cywilizacja – pisze on – oznacza to wszystko, co ludzkość stworzyła i dodała do natury dla ułatwienia i ulepszenia życia, a kultura – te przeżycia i czynności poszczególnych ludzi, którzy wytworzyli cywilizację i z cywilizacji korzystają, tym właśnie różnią się od ludzi pierwotnych (1976, s. 44).

Cywilizacja będzie zatem zawsze stanowiła nadbudowę nad naturalną, prymitywną egzystencją. Będzie ona oznaczała zespół rzeczy, które ludzie wytworzyli, czynności, organizację, ustrój kraju i system zarządzania nim, prawo, moralność, wyznawaną religię, zdobywaną i utrwaloną wiedzę, formułowany przez artystów i krytyków smak artystyczny i przede wszystkim ideologię. Wkład w powstanie i utrzymywanie tak zrozumiałej cywilizacji mają bardzo liczni ludzie. Nieporównanie jednak największy udział posiadają wynalazcy i działacze społeczni, którzy tworzą jej formy.

Kultura natomiast stanowi bogactwo duchowe człowieka, wyższą formę ludzkiego bytowania [...], to stan subiektywny, psychiczny, wewnętrzny, indywidualny, dla każdego różny, choć wielorako podobny u ludzi żyjących jednocześnie i blisko siebie [...], to właściwość osoby wykształconej, która rozwinęła swój smak, zmysł krytyczny i sąd [...]. Ludzie jednego czasu i kraju żyją w tej samej cywilizacji, ale każdy ma swoją kulturę, wyższą lub niższą. Cywilizacja jest wytworem ludzi posiadających kulturę, ale też odwrotnie, jest glebą, na której wytwarza się dalsza ich kultura. A inna rzecz, że kultura może też być i na pustyni, a nie tylko w cywilizowanym otoczeniu” (1976, s. 45).

Pomiędzy kulturą i cywilizacją – stwierdza Tatarkiewicz – dokonuje się wymiana: jednostki o wyższej kulturze przyczyniają się do postępu cywilizacji, a postępująca cywilizacja przyczynia się do podniesienia kultury innych jednostek. Teorie naukowe, doktryny filozoficzne, wierzenia religijne, wchodzące do ideologii cywilizowanych społeczeństw, poczęły się dzięki kulturze uczonych, filozofów, proroków. Indywidualne i anonimowe (tamże, s. 46).

Trudno się nie zgodzić z tymi stwierdzeniami. Współcześnie jednak zaznacza się tendencja do nierozdzielania kultury i cywilizacji. Coraz częściej używa się ogólnego terminu „kultura”, który obejmuje również zjawiska określane mianem cywilizacji. Natomiast termin „cywilizacja” używany jest niekiedy dla określenia pewnego etapu rozwoju kultury, na przykład w znaczeniu cywilizacji miejsko-przemysłowej.

Mówi się także o cywilizacji w odniesieniu do zjawisk globalnych. B. Sucho-dolski uważa, że znamienne dla naszych czasów są powstanie i rozwój globalnej cywilizacji świata mającej dwie różne uniwersalne postacie.

Jedna z nich – pisał – rodzi się w procesach rozwoju naukowo-technicznego i gospodarczych powiązań w obrębie całego świata. Jest to cywilizacja ujednolicona i pragmatyczna, cywilizacja kosmopolityczna i konsumpcyjna, cywilizacja masowej kultury rozrywkowej, niszczącej autentyczne kultury regionalne, cywilizacja powierzchownych więzi społecznych typu utylitarnego i wygasających wspólnot historycznych i moralnych (1990, s. 20).

Przeciwstawia jej wizję cywilizacji uniwersalnej typu humanistycznego, która charakteryzuje się różnorodnością kultur świata i jednocześnie więzią wspólnotową ludzkiego rodu, „cywilizacją, w której kultura jest powagą i radością życia jako wielkiego dzieła sił twórczych ludzkości” (tamże).

2. Podstawowe składniki kultury, fakt kulturowy

Rozpatrując istotę kultury, możemy wykazać najprostsze elementy, z których się składa. Na pierwszym miejscu znajdują się rzeczy – przedmioty będące wytworami i obiektami ludzkiej działalności. Pełnią one określone funkcje w życiu człowieka i stanowią rodzaj dóbr kultury. Rozwój i bogactwo kultury mierzy się zarówno liczbą i jakością owych rzeczy – przedmiotów materialnych, jak i sposobem ich wytwarzania oraz poziomem techniki.

Drugi składnik kultury to znaki znajdujące się na owych różnorodnych rzeczach, takie jak: naczynia, przedmioty, narzędzia, budowle. Przekazują one zawsze określone informacje i do czegoś się odnoszą. Wyróżnia się dwa rodzaje znaków:

- 1) występujące w formie materialnej jako rzeczy, typu pismo czy charakterystyczny garnek;
- 2) w formie zachowań typu gest, słowa.

Te drugie tworzą zwykle całe systemy, zwane kodem. Uczestnictwo w kulturze polega na umiejętnym posługiwaniu się tymi układami.

Wśród różnych systemów znaków najważniejsze miejsce zajmuje język. Pełni on rolę uniwersalnego środka informacji i porozumiewania się ludzi, a ponadto

kształtuje ich myślenie. Podstawowa funkcja znaku to przekazywanie określonych informacji, dlatego niekiedy całość zjawisk kultury traktuje się jako zbiór procesów informacyjnych. Dzięki znakom możliwe jest porozumiewanie się ludzi w sposób bezpośredni i pośredni w czasie i przestrzeni. Znaki służą utrwalaniu, przekazywaniu i kontynuowaniu kultury, określają jej tożsamość i trwałość. Olbrzymie znaczenie pod tym względem miał wynalazek pisma, a następnie jego upowszechnienie. Znaczące miejsce wśród znaków zajmują symbole. Badania znaków, ich systemów, struktury, właściwości i sposobów użycia to przedmiot badań semiotyki.

Trzecim bezpośrednim składnikiem kultury są zachowania ludzkie, które mają charakter społecznie ustalonych i realizują określony wzorzec kultury. Chodzi zatem o zachowania kulturowe, a nie czysto fizjologiczne, o wzory zachowań akceptowanych społecznie, traktowanych jako cenne i różnicowane w zależności od kultury i czasu. Niektóre z wzorów bardzo ściśle normują zachowania, nadają im cechy rytuału, tak jak w przypadku życia religijnego, inne pozostawiają duży margines swobody, dają możliwość wyboru, oczywiście w wyznaczonych ramach (np. wzory dotyczące zabawy). Ta problematyka zostanie omówiona w podrozdziale 2 rozdziału II i w II części podręcznika.

Wymienione wyżej za Kazimierzem Żygulskim składniki kultury, różnie ujmowane przez innych badaczy, są na ogół powszechnie przyjęte (zob. Encyklopedia Oświaty i Kultury 1986, s. 118–122).

Globalne antropologiczne pojęcie kultury – jak stwierdza A. Kłoskowska – obejmuje następujące postacie zjawisk: przedmioty stanowiące wytwory i obiekty ludzkiej działalności, same działania, a wreszcie stany psychiczne człowieka: postawy, dyspozycje, nawyki, stanowiące rezultat wcześniejszych oddziaływań oraz przygotowanie i warunek przyszłych działań (1981, s. 34).

Prawie wszystkie oddziaływania w świecie ludzkim są przesiąknięte oddziaływaniem kulturowym norm i wzorów. Wolne od tego wpływu są jedynie elementarne zachowania małych dzieci i nieliczne czynności, głównie o charakterze fizjologicznym.

S. Czarnowski wszelkie zjawiska, którym nie było dane wchodzić w interakcje, wykluczał z zakresu kultury. Jednak bardzo łatwo można wskazać niekwestionowane zachowania, czysto kulturalne, przebiegające według przyjętych wzorów, które pozostają poza granicami aktualnej interakcji. Przykładami takimi są snute samotnie rozważania intelektualne czy też czynności artystyczne, techniczne i ich efekty. W takim przypadku uczony czy artysta również posługuje się systemem znaków obowiązujących we współczesnej mu kulturze dla przekazywania swoich wytworów przyszłemu odbiorcy, a jego zachowania zawierają ślady interakcji i pod tym względem ich społeczny charakter jest oczywisty (S. Czarnowski, 1996). Stąd posługiwanie się określeniem „zjawiska społeczno-kulturalne” w stosunku do owych czynności jest na ogół uzasadnione.

Kultura – jak podkreśla A. Kłoskowska – może się niewątpliwie przejawiać w aktach odosobnionej jednostki, ale żyje i rozwija się tylko na drodze międzyludzkich kontaktów, których sieć określa zakres i struktura różnorodnych grup społecznych (1983, s. 45).

Zakres pojęcia „fakt kulturowy” jest dość szeroki. Można wymienić pięć jego podstawowych kategorii:

- 1) wytwory – trwałe wytwory kultury: materialne i przekonania, idee, ideały;
- 2) wartości będące przedmiotami materialnymi, ideami, przekonaniami; stanowią one zbiory wartości, wytwory uznane społecznie;
- 3) normy i wzory – normy rozumiane jako prawne bądź obyczajowo uzasadnione i obowiązujące reguły, zasady wyznaczające postępowanie jednostki, a wzory jako zespoły postulowanych zasad postępowania ludzi, funkcjonowania instytucji lub właściwości przedmiotów;
- 4) zachowania, które stanowią w dużej mierze odbicie obowiązujących norm i wzorów, odmiennych w różnych zbiorowościach społecznych;
- 5) obyczaje – traktowane jako uznane w określonej społeczności wzory zachowań.

3. Szerokie i wąskie rozumienie kultury, różne aspekty jej definiowania

Współcześnie, niezależnie od ogromnej liczby definicji kultury, funkcjonują dwa jej zasadnicze ujęcia. Jest to szerokie lub wąskie rozumienie kultury.

Szerokie rozumienie kultury jest typowe dla orientacji antropologicznej i socjologicznej, nazywanej także humanistyczną. Klasyk antropologii E. Tylor podał następującą definicję kultury:

Kultura, czyli cywilizacja jest to złożona całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawa, obyczaje oraz inne zdolności i nawyki nabyte przez ludzi jako członków społeczeństwa (A. Kłoskowska, 1983, s. 21).

Antropolodzy przez kulturę rozumieją zachowania, sposób życia, język, wierzenia, zwyczaje i obyczaje; ogół idei, norm moralnych i prawnych; ideologię, naukę, filozofię i religię; a także urządzenia społeczne, instytucje polityczne i gospodarcze oraz system produkcji.

Dla S. Czarnowskiego kultura to

całościowy zbiór obiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie (1946, s. 15).

Uważa on, że element dorobku społecznego może być zaliczony do kultury tylko wówczas, gdy stanie się dobrem wspólnym wielu ludzkich grup. Nie ma i nie może być jedynie kultury duchowej. Kultura obejmuje całość obiektywnego dorobku ludzkości. Zbliżone do koncepcji kultury w ujęciu S. Czarnowskiego są definicje J. Szczepańskiego i B. Suchodolskiego.

Kultura – dla J. Szczepańskiego – to ogół wytworów działalności ludzkiej, materialnych i niematerialnych, wartości i uznanych sposobów postępowania, zobiektywizowanych i przyjętych w dowolnych zbiorowościach, przekazywanych innym zbiorowościom i następnym pokoleniom (1978, s. 8).

Takie szerokie ujęcie kultury oznacza wszystko, co stworzył człowiek od zarania dziejów i co ma trwały, zobiektywizowany charakter. Dlatego na przykład muzyczna kompozycja, która nie była odtworzona i nie została utrwalona na papierze czy taśmie, nie stanowi dorobku kultury. Są nim natomiast reguły postępowania przekazywane z pokolenia na pokolenie i mające charakter norm moralnych.

B. Suchodolski stwierdza, że kultura to

całokształt dorobku ludzkości społecznie utrwalony i gromadzony w ciągu dziejów, stale wzbogacany nowymi dziełami twórczymi i pracą wszystkich społeczeństw; również poziom rozwoju społeczeństw, grup i jednostek w danej epoce historycznej, uwarunkowany stopniem rozwoju sił przyrody, osiągniętym stanem wiedzy i twórczości artystycznej oraz formami współżycia społecznego (hasło: „Kultura” w: *Wielka Encyklopedia Powszechna*, 1986).

Na szczególną uwagę w tej definicji zasługuje podkreślenie znaczenia pracy w kształtowaniu kultury.

A. Kłosowska natomiast, zgodnie ze stanowiskiem „starszej” antropologii, a także europejskiej etnografii, przychyliła się do konieczności szerokiego, globalnego pojęcia kultury.

Obejmującego działania przebiegające według społecznie przyjętych wzorów, realizowane we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego, oraz wytwory i przedmioty takich działań (1981, s. 25).

Kultura, według niej, to

względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierające wytwory takich zachowań (1983, s. 40).

A zatem w szerokim znaczeniu kultura obejmuje:

- 1) ogół trwałych, materialnych i niematerialnych wartości (dóbr uznawanych za szczególnie cenne), będących wytworami ludzkiej działalności;
- 2) ogół wyuczonych zachowań (umiejętności, sposobów postępowania) odpowiednio ukształtowanych historycznie wzorów, uznanych i przyswojonych

społecznie w procesie wzajemnych oddziaływań jednostki i grup społecznych, przekazywanych z pokolenia na pokolenie.

Węższe rozumienie pojęcia „kultura” opiera się na odróżnieniu kultury duchowej od kultury materialnej. Wiąże się z tym najpopularniejsze rozróżnienie kultury i cywilizacji. A. Weber wskazuje na kilka dziedzin stanowiących elementy kultury w węższym znaczeniu. Są to, jak podkreśla A. Kłoskowska: po pierwsze, działalność artystyczna, polegająca na wchłonięciu świata poprzez osobowość twórcy i jego uzewnętrznieniu w dowolnie ukształtowanym produkcie syntezy; po drugie, jest to idea stanowiąca nową postać obrazu świata nieposiadającego dotąd odpowiednika w rzeczywistości zewnętrznej, ale narzucona jej w celu przekształcania we wskazanym kierunku. Trzecią dziedzinę stanowi religia (1983, s. 63).

Węższe pojmowanie kultury odnoszone bywa do zespołu wartości duchowych i realizowanych w osobistych przeżyciach jednostek. Koresponduje to z potocznymi przekonaniem, wedle których do kultury zalicza się sztukę i literaturę, a nie naukę, technikę, działalność społeczną, polityczną czy gospodarczą. W technice niektórzy dostrzegają nawet zagrożenie dla rozwoju prawdziwej kultury. Znamiennym przykładem jest m.in. książka Neila Postmana: *Technopol. Triumf techniki nad kulturą* (1995). Utrzymuje się również podział na dwie kultury: tradycyjną – literacką oraz nowoczesną – naukową i techniczną.

Wąskie ujęcie kultury prawie wszyscy utożsamiają wyłącznie z literaturą, sztuką i obyczajowością. W tym znaczeniu kultura stanowi ogół przejawów działalności ludzkiej, wartości, przeżyć i potrzeb niemających bezpośredniego użytkowego charakteru, rozwijanych bezinteresownie. Ten wąsko pojmowany zakres pojęcia kultury dotyczy zatem sfery intelektualnej, estetycznej, zabawowej i obyczajowej działalności ludzi.

Oba – szersze i węższe pojęcia kultury – to najczęściej spotykane i stosowane rozróżnienia. A. Kłoskowska przypomina, że krytyczny przegląd koncepcji kultury Kroebera i Kluckhohna zawiera kilka różnych aspektów – opisowo-wyliczający, historyczny, normatywny, strukturalny, genetyczny – występujących najczęściej wspólnie w różnych definicjach.

Klasycznym przykładem definicji opisowo-wyliczających jest definicja Tyloa:

Kultura, czyli cywilizacja, jest to złożona całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawa, obyczaje oraz inne zdolności i nawyki nabyte przez ludzi jako członków społeczeństwa (za: A. Kłoskowska, 1983, s. 21).

W definicjach historycznych akcentuje się dziedziczenie, tradycje – jako mechanizmy konstytuujące kulturę określoną jako dorobek.

W definicjach normatywnych kładzie się nacisk na jedność „stylu życia” charakterystycznego dla poszczególnych kultur.

Właściwością zachowań kulturalnych jest podporządkowanie się obowiązującym normom społecznym.

Definicje psychologiczne akcentują mechanizmy psychiczne kształtowania się kultury. Podkreślają rolę uczenia się, analizują proces wytwarzania nawyków. Są tu także definicje ujmujące kulturę jako aparat przystosowawczy.

Definicje strukturalistyczne traktują zawsze o konkretnej określonej kulturze czy kulturach, a nie w ogóle o kulturze. Koncentrują się na całościowym charakterze poszczególnych kultur i ich strukturze – wewnętrznych powiązaniach, na zespoleniu elementów przybierających charakter systemów (zob. R. Benedict, 1966).

W definicjach genetycznych akcentuje się społeczne pochodzenie źródła kultury jako produkt społecznego współżycia ludzi.

Można jednak dodać, że te różne aspekty porządkują, ale nie ujmują wielości różnorodnych definicji kultury.

Samokontrola i samokształcenie

1. Istota antropologii i jej dziedziny.
2. Historia antropologii kulturowej i jej specyfika.
3. Jaka jest genealogia pojęć „kultura” i „cywilizacja” oraz jakie zachodzą relacje między nimi?
4. W jakim stosunku pozostają do siebie pojęcia „natura” i „kultura”?
5. Czego dotyczą rewelacyjne odkrycia w badaniu natury? Które ujęcie jest Ci bliższe i dlaczego?
6. Jakie są zasadnicze różnice w wąskim i szerokim ujęciu kultury?
7. Jakie aspekty można wyodrębnić w różnych definicjach kultury?
8. Na czym polega swoistość w badaniach kultury takich nauk, jak: archeologia, etnografia, socjologia, historia?
9. Która z definicji kultury jest Ci najbliższa i dlaczego?
10. Co sądzisz o relacji kultura – natura w aspekcie najnowszych badań nad inteligencją zwierząt?

Rozdział II

Podstawowe pojęcia dotyczące kultury

W rozdziale tym dokonamy przeglądu podstawowych pojęć dotyczących kultury. Tylko niektóre z nich zostaną szczegółowo omówione. Pozostałe mogą być przedmiotem prowadzonych ćwiczeń lub pracy samokształceniowej.

1. Kategorie i typy kultury

Przez kategorie kultury rozumie się na ogół wielkie podstawowe działy kultury, obejmujące zjawiska względnie jednorodne i różniące się od siebie istotnymi cechami. Różnice w wyodrębnianiu tych kategorii ściśle związane są z reprezentowanym stanowiskiem teoretycznym i metodologicznym. Są to na ogół klasyfikacje trójdzielne, jak to przedstawia tabela 1 zawierająca zestawienia kategorii kultury kilku najbardziej znanych autorów (A. Kłoskowska, 1983, s. 108).

Jak widać w tabeli 1 (s. 28), pierwsza kategoria kultury obejmuje działania i zabiegi techniczne, które służą zaspokajaniu naturalnych, bytowych potrzeb człowieka. Drugą kategorię, uznawaną niemal we wszystkich klasyfikacjach, stanowi kultura społeczna, która oznacza regulowanie stosunków, ról, układów i wzajemnych powiązań ludzkich. Trzecia kategoria kultury rozumiana jest jako świat zjawisk transcendentnych i autotelicznych, to jest stanowiących cel sam w sobie. Manifestują się one w sztuce, filozofii, religii, w tzw. kulturze duchowej i symbolicznej.

Tabela 1. Klasyfikacja kategorii kultury

Autor	Kategoria kultury (dziedziny lub kryteria)		
A. Weber (1912)	Cywilizacja zewnętrzna (technika, technologia, wiedza stosowana)	Cywilizacja wewnętrzna (państwo, prawo, moralność)	Kultura (sztuka, idee, religia)
R. MacIver (1937, 1942)	Porządek technologiczny (sfera środków)	Porządek społeczny (sfera celów i środków)	Porządek kulturalny (sfera celów)
A. L. Kroeber	Kultura rzeczywistości	Kultura społeczna	Kultura wartości
L. White	Technologia	Społeczeństwo	Ideologia
K. Dobrowolski	Kultura materialna	Kultura społeczna	Kultura niematerialna
C. Arzakanian	Materialna forma działania		Duchowa forma działania: myślenie artystyczne

Źródło: za: A. Kłosowska, 1981, s. 108 (Przedstawiona klasyfikacja kategorii opiera się na pracach następujących autorów: A. Weber: *Ideen zur Staats und Kultursoziologie*, rozdz. *Der soziologische Kulturbegriff*; R. MacIver: *Society*; tenże: *Social Causation*; A. L. Kroeber: *Istota kultury*; L. White: *The Science of Culture*; K. Dobrowolski: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*; C. Arzakanian: *Kultura i cywilizacja; problema teorii i historii*, „Westnik Historii Mirowej Kultury” 1961, nr 3).

Obok tego kryterium opartego na istotności różnic zjawisk zachodzących w tym samym czasie, warto przywołać podział na trzy wielkie epoki w dziejach ludzkości i kultury: dzikości, barbarzyństwa i cywilizacji. Każda z nich dzieli się na trzy okresy. W cywilizacji wyodrębnia się znane z edukacji szkoły średniej takie okresy, jak: starożytność, średniowiecze i czasy nowożytne (inaczej modernistyczne). Obecnie mówi się, że ludzkość wkroczyła niejako w czwarty okres – kultury ponowoczesnej, inaczej – postmodernistycznej, budzącej kontrowersje badaczy i trudnej do jednoznacznej oceny.

Cechy kultury postmodernistycznej, ryzykując pewne konieczne uproszczenia, można ująć w kilku następujących stwierdzeniach:

1. Postmodernizm jako prąd filozoficzny i formacja kulturowa powstał w opozycji do modernizmu, do uznawania wszechpotęgi rozumu, na którego miejsce wprowadza kategorię Mądrości. Przedrostek „post” jest tu bardzo przydatny i bywa odnoszony do wszystkich ideałów związanych z epoką modernizmu. A zatem mówi się nie tylko o postmodernizmie, ale i postindywidualizmie, a także posthumanizmie. Jest to rozpaczliwa próba ponownego odnalezienia się człowieka zagubionego w otaczającym go świecie i zarazem próba konstru-

owania nowej wizji świata zgodnie z nowym sposobem myślenia i nowymi ideałami.

2. Za naczelną kategorię postmodernizmu uznaje się pluralizm. Dotyczy to odwołania się do różnych tradycji kulturowych, sposobów myślenia i postępowania, łącznie z legitymizacją pluralizmu języków. Charakterystyczna jest wręcz programowa akceptacja wszelkich poglądów, stylów życia i postaw estetycznych.
3. Z pluralizmem łączy się w dużym stopniu relatywizm kulturowy. Neguje się tu podział kultur na wyższe i niższe, uznaje wszystkie kultury za równouprawnione, odrzuca się ponadkulturowe kryteria prawdy czy racjonalności. Uważa się, że kultura Zachodu, w przeciwieństwie do kultur typu teokratycznego czy totalitarnego, wolna jest od norm rozstrzygających sporne kwestie filozoficzne. Relatywizm kulturowy zaznaczył się wyraźnie w podejściu do tradycji. Dla wielu twórców przestała być skarbnicą artystycznego dziedzictwa ludzkości, a stała się zbiorem różnorodności, z którego można bezkarnie czerpać obrazy, wątki, symbole, a nawet techniki i style.
4. Kulturę postmodernizmu cechują otwartość epistemologiczna i nowa wrażliwość estetyczna. Nie zamyka się na wszelkie nowości, w tym nowe ruchy społeczno-kulturalne o zasięgu światowym i charakterze uniwersalnym, takie jak New Age – oferujący atrakcyjny program zapobiegania złu w imię dobra wszystkich ludzi na całym globie. Odrzuca się tu wszelkie ograniczenia poznawcze i estetyczne, a nawiązuje do sposobu myślenia w kulturach Dalekiego Wschodu, uznaje „logikę sprzeczności” i wielowartościowości. Naturalny jest zwrot do irracjonalności, duchowości, intuicjonizmu, do sacrum religijnego, do twórczości nurtu psychodelicznego.
5. W kulturze ponowoczesnej jest wyraźna tendencja do uczynienia jej powszechną. Cenione jest to, czym żyje społeczeństwo, zwłaszcza społeczność wiejska i robotnicza. Powszechność kultury ściśle łączy się ze sposobem wytwarzania dóbr zgodnie z prawami rynku. Twórczość przybiera charakter powielania, zostaje zastąpiona określeniem produkcji, która ma charakter seryjny i anonimowy. Następuje również zbliżenie środowisk artystów i odbiorców – tak zwanych zwykłych ludzi. Niestosowana jest tu krytyka kultury masowej nazywanej popularną. Wszyscy są traktowani jako konsumenci bardzo bogatej oferty różnorodnych produktów kultury, bombardowani ułudami reklam.

Podział na typy kultury opiera się najczęściej na kryterium grupy ludzkiej i występujących w niej rodzajach więzi.

W ramach tego ogólnego kryterium można wyodrębnić typy kultury:

1. Ze względu na przynależność do określonych warstw i grup społecznych wyróżnia się następujące kultury: rycerską, szlachecką, mieszczańską, chłopską, ludową, robotniczą, inteligencką (elit kulturalnych). Warstwy te (w przypadku robotników) przez swoje silne zróżnicowanie – głównie społeczne i obyczajowe

- we – tworzyły odrębne kultury, wyciskające swoje piętno w sferze materialnej, społecznej i duchowej.
2. Ze względu na charakterystyczny typ gospodarowania i układu stosunków między ludźmi wydziela się na przykład kultury pasterskie czy kultury myśliwskie.
 3. Ze względu na przynależność do religii lub dystansowanie się wobec niej wyróżnia się typ kultury świeckiej (laickiej) i religijnej, a w ramach tej ostatniej przez zależność do określonej religii czy wyznania – kulturę buddyjską, chrześcijańską (i tu: katolicką, protestancką, prawosławną), islam itp.
 4. Ze względu na charakter aktywności ludzi w różnych dziedzinach, takich jak:
 - a) intelektualna – mówimy np. o typie kultury intelektualnej, humanistycznej, technicznej, informatycznej;
 - b) artystyczna – wymieniamy kultury: literacką, plastyczną, muzyczną, filmową itp.
 - c) zawodowa – mówimy o różnych kulturach, np. kulinarnej, pedagogicznej itp.
 - d) ogólna egzystencja fizjologiczno-emocjonalna człowieka – wyodrębniamy kulturę zdrowotną, erotyczną, seksualną.
 5. Ze względu na zakres występowania określonych cech kultury występuje podział na kulturę: globalną, kontynentalną, narodową, regionalną.
 6. Ze względu na poziom kultury wyodrębnia się typ kultury wysokiej (elitarnej) i typ kultury masowej (popularnej).
 7. Ze względu na przynależność do grupy wiekowej dzieli się kulturę na młodzieżową i subkultury.
 8. Ze względu na stosunek do obowiązującej polityki państwa przeciwstawia się kulturze oficjalnej kulturę alternatywną i kontrkulturę.

Podział ten ma charakter ząbniący się. Przykładem może być typ kultury narodowej, na którą złożyły się kultury poszczególnych klas i warstw społecznych, ukształtowanych we wcześniejszych epokach historycznych, czy też dorobek poszczególnych regionów z odmiennymi tradycjami zróżnicowanymi nierzadko religijnie, ale złączonymi więziami historyczną, terytorialną i przede wszystkim językiem. Jedną z naczelných wartości w tej kulturze jest patriotyzm.

Wyodrębnione typy kultury mają interesującą i bogatą literaturę przedmiotu godną poznania. Ograniczymy się tu jedynie do wstępnego scharakteryzowania kultury literackiej.

Kultura literacka jest składnikiem globalnej kultury. Obejmuje całość historycznego dorobku literackiego (narodu, środowiska), a także wszystkie istniejące w danym czasie instytucje służące życiu literackiemu, poziom ich działalności, stan czytelnictwa itp., a w odniesieniu do osoby – znajomość literatury i wyrobienie smaku, znanstwo. W tym drugim znaczeniu można wskazać na takie trzy jej elementy, jak:

- 1) wiedza stanowiąca ogół nabytych umiejętności właściwego rozumienia i wartościowania przekazów uznanych za wzorcowe (np. utwory klasyczne);
- 2) gust, czyli ogół upodobań;
- 3) kompetencje literackie, którymi określa się ogół zdolności pozwalających posługiwać się zdobytym doświadczeniem literackim (por. J. Sławiński, 1971, s. 29–32).

Kultura literacka stanowi pewnego rodzaju system orientacyjny, pozwalający czytelnikom swobodnie poruszać się po obszarze tradycji literackiej. Pełne porozumienie między pisarzem a odbiorcą zachodzi wtedy, kiedy obydwaj reprezentują w miarę wspólny poziom kultury literackiej. Mówimy wówczas, że utwór literacki trafia na właściwego czytelnika.

Do komponentów kultury literackiej człowieka możemy zaliczyć jeszcze pewne dyspozycje, które czynią go bardziej wrażliwym na wartości literackie. Do dyspozycji wrodzonych i nabytych należą żywa wyobraźnia twórcza i odtwórcza. Mogą być rozwijane przez działalność artystyczną typu ekspresyjnego. Podejmowane bowiem próby własnej twórczości nie pozostają bez wpływu na rozwój osobowości, na kształtowanie zdolności i zainteresowań, a te zmieniają sposób odbierania literatury.

O kulturze literackiej człowieka stanowią zintegrowane komponenty, takie jak: predyspozycje, wiedza, gust i kompetencje literackie, które emanują przez czytelnika, czynią go bogatszym, pomnażają świat jego doświadczeń, rozszerzają zakres wrażeń, odkrywają nieznane dziedziny (por. J. Gajda, 1979, s. 84–88).

Wymienione tu kategorie i typy składają się na wielką całość kultury, która istnieje w dwu płaszczyznach – jako kultura obiektywna i kultura subiektywna.

Kultura traktowana w kategoriach obiektywnych stanowi zbiór wytworów materialnych i duchowych, natomiast ujmowana subiektywnie kształtuje się pod wpływem zetknięcia człowieka z kulturą obiektywną poprzez przyswajanie tkwiących w niej wartości – ich przeżycie i następnie zużytkowanie w życiu codziennym czy też dalszej twórczości.

Kiedy mówi się, że kultura jest w nas, w człowieku, to bierze się pod uwagę subiektywną płaszczyznę jej istnienia. I wtedy w ocenie ogólnej kultury człowieka czy też bardziej szczegółowo: kultury literackiej, muzycznej, pedagogicznej, kulinarnej, erotycznej, seksualnej itp., przydatne są wskazane wcześniej elementy:

- wiedza z danej dziedziny,
- kompetencje,
- ogół upodobań, gust,
- emanacja elementów kultury poprzez postawę człowieka.

2. Elementy kultury (wartość, wzory, kanon, obyczaj, obrzęd, rytuał, mit, symbol)

Do podstawowych elementów kultury należą: wartość, norma, wzór, kanon, kod, obyczaj, etos, mit, symbol, utopia, twórca, odbiorca, znak, styl i tekst.

Wartość i wzór mają pierwszorzędne znaczenie. Wartość – jako pojęcie – jest różnie rozumiane w psychologii, socjologii i antropologii. „Wartość – według *Słownika języka polskiego* PWN – to ile coś jest warte; cecha przedmiotu, materiału, znaczenie, ważność” (1968, s. 879). Potocznie pojęcie „wartość” utożsamiamy z tym, co jest cenne, odpowiada wysokim wymaganiom, godne jest pożądania, stanowi cel dążeń ludzkich. Są to: idee, przekonania, ideały, przedmioty materialne uznawane przez zbiorowość społeczną i jednostki za szczególnie cenne.

Na chwiejność znaczeniową pojęcia „wartość” zwrócił uwagę W. Tatarkiewicz. Jego zdaniem bowiem, pojęcie to bywa odnoszone do:

- 1) własności rzeczy, a niekiedy do samych rzeczy te własności posiadających;
- 2) własności dodatniej bądź także ujemnej;
- 3) własności rozumianej w szerszym (filozoficzne) lub węższym (gospodarcze) znaczeniu.

Wielkie filozoficzne zagadnienie tkwi w pytaniu, czy wartości istnieją same przez się i są trwałe, czy to ludzie je tworzą w zależności od potrzeb, upodobań, i czy zmieniają się w zależności od czasu i okoliczności? (1986, s. 70–71). Jest to problem obiektywizmu i subiektywizmu aksjologicznego, o którym będzie mowa w dalszych rozważaniach.

Wartości są istotnym składnikiem wszystkich dziedzin wiedzy, aczkolwiek przyjmuje się różne kryteria wartościowania. I tak prawdę uznaje się za kryterium wiedzy naukowej, użyteczność – wiedzy utylitarnej, a dobro – wiedzy moralnej. Wiele dyscyplin humanistycznych zajmuje się badaniem istnienia, hierarchii i przekazów wartości w aspektach: aksjologicznym, psychologicznym, socjologicznym, kulturoznawczym.

Problematyka wartości była podstawowym przedmiotem badań neokantowskiej szkoły badeńskiej. Jej przedstawiciele określili swoją filozofię mianem filozofii wartości. Aksjologia to nauka o wartościach, zajmująca się ich naturą, kryteriami wartościowania i sprawą wartości najwyższych (*summum bonum*), a także określona teoria wartości.

Rozpatrując problem sposobu realizacji wartości M. Gołaszewska wyodrębniła pojęcie ich aktualizacji (1990, s. 86–100). Na przykład aktualizacja wartości moralnych jest swoistą odmianą „odbioru” ich realizacji przez drugiego człowieka. Wyraża się w uznaniu i podziwie dla jego czynów, w aktach świadomych, poprzez refleksję nad istotą owych wartości. Aktualizacja wartości – jej zdaniem – dokonuje się w postawie ulegania sile ich bezpośredniego oddziaływania. Intencjonalne uobecnianie wartości jest koniecznym warunkiem ich zaistnienia.

Podziały wartości mogą być bardzo różne w zależności od przyjętych teorii i stosowanego kryterium. Najprostszy, choć nie wolny od uproszczeń, wydaje się podział dychotomiczny ze względu na:

- 1) materię wartości – rzeczy i idee, inaczej wartości materialne i duchowe;
- 2) zasięg, inaczej powszechność odczuwania – uniwersalne i jednostkowe, a zatem można tu mówić o zasięgu powszechnym, ogólnoludzkim, o wartościach odnoszących się do określonej kultury, społeczności, grupy, jednostki;
- 3) czas – wartości historyczne i aktualne;
- 4) trwałość – trwałe i chwilowe;
- 5) sferę zaangażowania – uczuciowe i intelektualne;
- 6) ogólną ocenę, inaczej: czy uznajemy je za godne – pozytywne i negatywne (antywartości) (J. Gajda, 1997, s. 11–21).

Wartości w psychologii najczęściej traktuje się jako zjawiska psychiczne o charakterze poznawczym. A zatem pojęcie to ma zbliżone znaczenie do psychologicznego terminu postawy. Łączy się z nim celowe działanie i zdolność człowieka do rozwoju indywidualnego i społecznego, czyli to, co jest godne pożądanego.

Socjologiczne definicje abstrahują od konkretnych jednostek; umieszczają wartości w szerszym kontekście wpływów grupy społecznej.

Za wartości kulturowe uznawane są najczęściej wartości dominujące w danym społeczeństwie, a zatem te, które wpływają, jeśli nie na wszystkich, to na większość jego członków. Są to powszechnie pożądane dobra lub uznawane przekonania o określonym charakterze. Wprowadzanie człowieka w świat wartości poznawczych, etycznych i estetycznych to przede wszystkim kształtowanie w nim określonych potrzeb i upodobań, pobudzanie dociekliwości w poszukiwaniu prawdy, umiejętności rozróżniania rzeczy dobrych od złych, rozwijanie wrażliwości i dyspozycji twórczych. Proces ten nie jest łatwy. Bariery i przeszkody pojawiają się w samym człowieku, jak również w otaczającym go świecie. Niekiedy świat wartości, zakładany jako norma, przerasta możliwości człowieka, przytłacza go i działa stresująco. Stan ów pogłębia się, kiedy jednostka konfrontuje własne ideały z otaczającą rzeczywistością.

Wartości w wymiarze egzystencjalnym dzieli się w zależności od stosunku do nich ludzi i od roli, jaką pełnią w ich życiu – o ile ukierunkowują ludzkie dążenia bądź zaspokajają potrzeby. Podstawę stanowią wartości witalne i bytowe, ale o istocie człowieczeństwa decydują wartości duchowe: poznawcze (orientujące w świecie – problem prawdy), erotyczne czy też hedonistyczne (miłość, przyjemność), moralne (problem dobra) i estetyczne (problem piękna). Ważne jest, jeśli są trwałe, jakie miejsce zajmują w życiu człowieka i w jakim stopniu wpływają na jego jakościową przemianę.

Problem obiektywizmu i subiektywizmu aksjologicznego, inaczej relatywizmu wartości, wywołuje spory wśród filozofów. Zwolennicy stanowiska obiektywistycznego ujmują wartości jako pewną cechę przynależną przedmiotowi

(rzeczy, osobie, działaniu, zjawisku) niezależnie od subiektywnej oceny podmiotu (jednostki, zbiorowości). Pogląd ten sięga idealizmu platońskiego – samoistnego istnienia świata bytów, wartości idealnych.

Zwolennicy subiektywizmu traktują wartości jako pewną cechę nadaną przedmiotowi przez podmiot. Wartość ma charakter subiektywny, bo jest zawsze „dla kogoś” i w jakimś stopniu w sposób pośredni lub bezpośredni zaspokaja jego potrzeby.

Stanowisko pośrednie wyraża się w uznaniu aspektu obiektywnego wartości ze względu na potencjalne właściwości danego przedmiotu. Podkreśla się, że wybór wartości i ich powstanie uwarunkowane są sytuacją społeczno-ekonomiczną, poziomem kultury, światopoglądem, przyjętymi wzorami osobowymi.

Na przykład Henryk Rickert – przedstawiciel szkoły badeńskiej – uznawał na ogół transcendentálny wymiar wartości, co oznacza, że nie ulegają one zmianom w procesie dziejowym ani relatywizacji w ramach poszczególnych kultur. Uważał, że w ramach poszczególnych kultur mamy do czynienia z realizacją niektórych wartości (por. A. L. Zachariasz, 1990, s. 52).

Karol Jaspers twierdził, że zmienne historycznie są hierarchie wartości oraz akty oceniania. Względność i zmienność ocen nie muszą implikować względności wartości. Hierarchie wartości nabierają sensu, gdy towarzyszy im akt akceptacji przez człowieka własnej istoty, a to wiąże się z intersubiektywnym komunikacyjnym charakterem wartościowań. Pozytywne postawy egzystencjalne są aktami świadomości absolutnej, tzn. sumienia, miłości, wiary i wierności (por. P. Reputowski, 1990, s. 100–105).

Socjologowie są zgodni co do uwarunkowań historycznych, społecznych i psychologicznych wyboru i hierarchizacji wartości. Wskazują na relatywizm przyjętych kryteriów zarówno do określonego społeczeństwa, jak i jego kultury. Obiegowe w danym społeczeństwie systemy i kryteria wartości stają się poprzez ich internalizację podstawowymi mechanizmami regulującymi zachowania i postawy ludzkie. W ramach określonej i względnie trwałej kultury uznawane wartości obiektywizują się i zaczynają w niej obowiązywać jako podstawy ocen wzorów kulturowych i norm współżycia społecznego. O relatywizmie wartości można mówić zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych i krańcowych (np. podczas wojny: wartość życia człowieka a nakaz moralny „nie zabijaj”).

Mało jest wartości, które zajmowałyby jednakową pozycję w wielu kulturach. Należą do nich niektóre zasady moralne umacniane przez całe tysiąclecia. Nawet w ciągu życia u tej samej osoby zachodzą zmiany w hierarchii wartości, np. wartości hedoniczne (seks) są umiejscawiane w niej w zależności od wieku i okoliczności. Miejsce wartości kultury zależy od warunków bytowych i historycznych, np. ojczyzna dla plemion koczowniczych nie ma prawie żadnej wartości.

Współcześnie trudno mówić o uniwersalnych i trwałych wartościach. Zakorzenione w dziejach kultury z racji swojego wymiaru moralnego i estetycznego są

trzy klasyczne wartości: prawda, dobro, piękno, jednak nie są nigdzie wymieniane przez ekspertów ONZ odpowiadających na pytanie: „Do jakich 20 indywidualnych i zbiorowych wartości ludzie w twoim regionie przywiązują największą wagę?”. Okazuje się, że z wyjątkiem Europy Wschodniej na czele wartości eksperci we wszystkich regionach umieścili dobra materialne, osiąganie dochodów, wolność osobistą i zatrudnienie (pracę) („Nauka Polska” 1989, nr 4–5, s. 135–139).

Życie szybko przynosi przetasowania w hierarchii wartości i inne ich traktowanie. Nie bez racji w socjologii wyodrębnia się podział na wartości wyznawane, deklarowane i realizowane. Często między deklaracjami a realizacją jest głęboka przepaść. Przeciętny człowiek najczęściej szuka kontaktu z wartościami, których rezultaty są namacalne: konkretne dzieła, osiągnięcia, i dlatego zdarza się, że wbrew szlachetnym deklaracjom realizuje antywartości. Procesowi temu nierzadko towarzyszą przeżywany konflikt wewnętrzny, poczucie rozdarcia. Powstaje pytanie, które wartości i w jakim stopniu dany człowiek akceptuje? Może następuje zgoda na koegzystencję sprzecznych ze sobą wartości, np. prawdy i kłamstwa, miłości i nienawiści.

Dialog kultur jest niczym innym jak dyskusją o sensie realizowanych w nim wartości, które jawią się jako uniwersum otwarte i czułe na swoistość zmian.

Mówienie o realizacji wartości oznacza ich akceptację w ramach określonej kultury. Trzeba mieć jednocześnie świadomość, że wartości deklarowane odnoszą się do owych wartości pozytywnych, powszechnie uznanych i uniwersalnych, natomiast wartości realizowane są bardziej zróżnicowane, przystosowane do celów konkretnej jednostki, grup społecznych, często zredukowane do doraźnych potrzeb. Dlatego też wartości realizowane wymagają zawsze bliższego dookreślenia intencji nadrzędnych i pośrednich oraz konkretnych zadań do spełnienia.

Proces realizacji wartości nie pozostaje bez wpływu na kształtowanie osobowości. Dzięki niemu następuje ich konkretyzacja i aktualizacja. Abstrakcyjne w mniejszym lub większym stopniu treści przybierają kształt konkretnych przedmiotów, sytuacji, zmian społecznych, osobowościowych. Przyjmowane są one przez ludzi na ogół w formie zredukowanej. Jednak dzięki tym najczęściej upraszczającym i nierzadko spłaszczającym zabiegom trwają, poddawane ciągłej weryfikacji przez zmieniający się świat.

W z o r y to normy wyrastające z systemów wartości. Są one systemem postulowanych zasad postępowania ludzi, instytucji, np. wzór pracownika, wzór placówki. Słusznie twierdzi się, że świat kultury ludzkiej jawi się nam jako zbiór wzorów. W rozważaniach dotyczących trwałości kultury, jej zmienności nie sposób pominąć wzorów osobowych.

W najogólniejszym znaczeniu za wzór kultury można uważać, zgodnie z sugestią K. Żygulskiego:

każdą prawidłowość, normę, określoną, powtarzającą się formę, w jakiej pojawiają się i funkcjonują rzeczy, znaki i zachowania oraz ich kompleksy, dobra kompleksowe [...]. Dla szeroko rozumianej teorii estetycznej będą to wzory związane z rodzajami dóbr estetycznie cennych, z literaturą muzyką, malarstwem czy rzeźbą. Dla analizy zjawisk społecznych podstawowe znaczenie mieć będą wzory zachowań, norm, prawidłowości, reguły, zasady regulujące używanie rzeczy, posługiwanie się nimi i ich wymianę, używanie znaków, form współdziałania, między ludźmi, formy kontaktów (K. Żygulski, 1975, s. 123).

Jedna i ta sama wartość może wytwarzać wiele wzorów i wzór kulturowy może realizować więcej niż jedną wartość.

W badaniach kultury usiłuje się niekiedy określić wzór danej kultury jako całość, jak to miało miejsce w znanej książce R. Benedict *Wzory kultury* (1966). Autorka w badaniu kultury dwóch plemion indiańskich (Indian Zunii, Indian Kwakiutłów) posłużyła się terminologią Nietzschego – typ kultury apolińskiej i typ kultury dionizyjskiej. Pierwszy miał się charakteryzować umiarem w zachowaniu, brakiem indywidualizmu, harmonią, manifestowaną przyjaźnią, drugi zaś – gwałtownością zachowań, silnym indywidualizmem, rywalizacją i wrogością w kontaktach między ludźmi. Społeczności te R. Benedict zidentyfikowała jako dwie opozycyjne kultury, co nie było wolne od uproszczeń, naginania rzeczywistości do przeciętnego modelu.

A. I. Kroeber w badaniach kultury wyróżnił trzy typy wzorów:

- 1) podstawowe wzory kultury (wzory systemowe),
- 2) wzory stylu,
- 3) wzory całościowo-kulturowe (1973, s. 218 i n.).

Podstawowe wzory kultury, inaczej wzory systemowe, odznaczają się klarownością struktury oraz skutecznym funkcjonowaniem – stymulowaniem rozwoju innych elementów kultury. Zaznaczyły się one bardzo wyraźnym wpływem w rozwoju kultury (przykładem wynalazek koła, pługa, alfabetu).

Wzory stylów odnoszą się do określonych sposobów postępowania będących rezultatem ich wyboru w stosunkach międzyludzkich, sferze funkcjonowania społeczeństwa i gospodarowania (np. produkcja maszynowa we współczesnym świecie).

Wzór całościowo-kulturowy stanowi konstrukcję teoretyczną w sporządzaniu charakterystyki całych okresów w kulturze (np. kultura odrodzenia we Włoszech w opracowaniu J. Burckhardta). Z globalnym ujęciem kultury jako wzoru mamy do czynienia zwłaszcza w charakteryzowaniu epok społeczno-kulturowych.

Wzorom osobowym wiele miejsca poświęcają filozofowie podejmujący problematykę aksjologiczną. I tak na przykład dla Schelera wzór osobowy jest konkretyzacją wartości. Jego hierarchię wzorów osobowych rozpoczyna postać świętego, a następnie wymienia geniusza naukowego, artystę (personifikacja prawdy,

piękna, sprawiedliwości) i kończy wzorem bohatera (personifikacja szlachetności i przeciwieństwo popolitości).

Istnieje ogólna prawidłowość orzekająca, iż im bardziej istotne role pełni jednostka w danym społeczeństwie, w danej kulturze, tym bardziej przejawia się tendencja do ujmowania tych ról w skodyfikowany wzór [np. kapłana, małżonka – uzup. J. G.] (K. Żygulski, 1975, s. 130).

Można zaobserwować potrzebę posiadania wzorów integralnych – będących regulatorami wszystkich aspektów życia człowieka i stanowiących podstawę osobowości. Jednocześnie coraz trudniej o takie uniwersalne wzory. Znane są w pedagogice rozróżnienia wzorów pozytywnych (bohater pozytywny), wzorów negatywnych (antybohater) i postaci niejednoznacznych pod względem moralnym. Procesowi identyfikacji i projekcji w kształtowaniu postaw poprzez wzory przypisuje się duże znaczenie.

Z pozostałych elementów kultury na uwagę zasługują kanon, obyczaj, mit i symbol. Są one mocno zakorzenione w naszym życiu i pełnią istotne funkcje kulturotwórcze.

K a n o n łączy się ściśle z omówionymi wyżej wzorami i wartościami w kulturze. Słowo jest pochodzenia greckiego i oznacza: miarę, wzorec, prawo, przepisy. I w tym znaczeniu termin ten używany jest współcześnie, głównie jako: zasada, wzór, reguła, norma. W szerszym znaczeniu „kanon” już od czasów starożytnych należał do terminologii estetyki, etyki, logiki i teorii poznania. Na przykład w sztuce oznacza wzór, regułę artystyczną obowiązującą w danej epoce w odniesieniu do przedstawiania ludzkich postaci, stylu architektonicznego itp., w logice – reguły wnioskowania indukcyjnego – kanon Milla, w muzyce – utwór oparty na powtarzaniu pewnej ustalonej kolejności przez dwa lub więcej głosów, w liturgii rzymskiej – główną część mszy.

Kanon powstaje, jeśli nie na podstawie czynników nadprzyrodzonych – jak to ma miejsce w przypadku ksiąg Starego i Nowego Testamentu, to instytucji i osób obdarzonych szczególnym autorytetem społecznym. Tak jest też w kulturze współczesnej, w której kanon tworzy się w wyniku zabiegów interpretacyjnych wynoszących jedne wytwory do rangi wysokich i godnych uznania, inne usuwając w cień.

Kanon w kulturze to zestaw tekstów prawomocnych i uznanych za obowiązujące. I to uznanie i obowiązywanie to dwa główne wyznaczniki funkcjonowania kanonu. Implikują one określony przymus edukacyjny. Przekroczenie granicy tego, co uznane, w religii oznacza odejście od dozwolonych prawd wiary i jest herezją, a w dziedzinie artystycznej – zły gust, fatalny smak estetyczny i lekceważący stosunek do elitarnych kręgów. Jest to restrykcyjna funkcja kanonu, szczególnie mocno zaznaczająca się w sferze religijnej. Polega ona na ograniczaniu swobody w wyborze przez określenie tego, co jest uznane.

Funkcja zasadnicza w kanonie artystycznym wiąże się nie tyle z ograniczeniem, ile z obowiązywaniem wspólnotowych wartości kulturowych dla określonych społeczności. Im prostsza i bardziej jednolita jest społeczność, tym powszechniej przyjmowany jest kanon kultury symbolicznej. Mówi się wtedy o zamkniętych społecznościach, w których obowiązuje sztywny kanon kultury. Bywa on przełamany w miarę następstwa kryzysów w funkcjonowaniu systemu społecznego. W systemach antydemokratycznych cenzura jest aparatem restrykcyjnego działania wobec wartości uznanych jako wrogie i niemieszczące się w owym sztywnym kanonie.

Można mówić również o kanonie przekazywania uznanych wartości tworzących kanon kultury. Instytucjonalizacji kanonu służą instytucje i placówki upowszechniania kultury – szkoły, teatry, filharmonie, muzea, galerie, biblioteki, czasopisma itp. Środki masowego przekazu pełnią pod tym względem rolę dwuznaczną. Z jednej strony popularyzują kanon, ale i osłabiają go przez pomieszanie treści kanonicznych z większością treści nienależących do niego, odrzuconych jako należących do niskiego czy nawet średniego poziomu.

Cechą swoistą kanonu jest jego uniwersalny charakter. Dzięki niemu możemy ogarnąć „świat cywilizowany” i poruszać się w miarę swobodnie według ustalonych reguł w obrębie kultury. Ów porządek bywa jednak zakłócany przez kanony obowiązujące w innych kulturach czy też w przypadku pojawienia się w bliskiej i znanej nam kulturze kryzysów estetycznych, towarzyszących przemianom społecznym czy też pojawieniu się awangardy artystycznej.

Obyczaj, obrzęd, rytuał to składniki kultury mające doniosłe znaczenie w kształtowaniu się kultury obyczajowo-obrzędowej. W ramach każdej kultury wytwarzają się wzory obyczajowo-obrzędowe, nazywane także formami rytualizacji życia. W praktyce społecznej wzory ulegają zobiektywizowaniu na konkretne obyczaje i zwyczaj, obrzędy i ceremonie, a także rytuały. Są omówione w drugiej części podręcznika.

Mit w języku potocznym to podanie o bogach, legendarnych bohaterach, fantastycznych zdarzeniach, a także w przenośnym znaczeniu – wymysł, bajka; greckie *mythos* to ‘słowo’, ‘legenda’, ‘bajka’. Celem każdego mitu jest próba dania odpowiedzi na pytania dotyczące życia i śmierci, dobra i zła, pochodzenia, przeznaczenia oraz natury świata i człowieka.

Pojęcia „mit” używa się w węższym i szerszym znaczeniu. W węższym znaczeniu to opowieść sakralna o wierzeniach religijnych związanych z magią, kultem, rytuałem. Główna jego funkcja polegała na utwierdzaniu sakralnych postaw, objaśnianiu konkretnego zabiegu magicznego i przedstawianiu go jako świętej formuły, umacnianiu tradycji religijnej i społecznej. Stanowi on usankcjonowanie określonych wierzeń, postaw emocjonalnych, a częściowo ich intelektualne wyjaśnienie i artystyczne wyobrażenie. Mit w szerszym znaczeniu to wszelkie

konstrukcje światopoglądowe i artystyczne zbliżone formą zewnętrzną, strukturą i funkcją do mitów w tradycyjnym znaczeniu.

Socjologia wyodrębnia tzw. mity społeczne będące: nieuzasadnionymi, irracjonalnymi wyobrażeniami o rzeczywistości, „myśleniem po linii pragnień, racjonalizacją antagonizmów społecznych (np. mit szklanych domów)” (por. W. Kryszewski, hasło „Mit” w: *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. III, 1966). Wielu badaczy przypisuje im znaczną siłę motoryczną.

Genezę mitów wywodzi się zazwyczaj z pierwotnych religii. Pod względem formy są one rodzajem pierwotnej poezji. Operują przenośniami, symbolami, alegoriami. W zależności od dominującej tematyki można dokonać podziału mitów, np. na:

- teogoniczne – dotyczące bóstw;
- kosmogoniczne – odnoszące się do powstania i struktury świata;
- antropogeniczne – o pochodzeniu człowieka i jego natury;
- soteriologiczne – dotyczące winy i odkupienia;
- eschatologiczne – o ostatecznym przeznaczeniu, śmierci i losach pośmiertnych człowieka;
- genealogiczne – odnoszące się do rodowodu poszczególnych grup instytucji, przywilejów, norm moralnych i obyczajów.

Rola mitów w kulturze jest znacząca, ale niejednoznaczna w ocenie badaczy. Do końca XVIII wieku przeważało przeświadczenie o prawdziwości wydarzeń historycznych. Romantyzm zwrócił uwagę na wartości literackie i estetyczne mitów – jako oglądu świata. Ewolucjoniści głosili, że mit jest swoistym rodzajem nauki pierwotnej lub uzasadnieniem praktyk magicznych. Socjologia E. Durkheima podkreślała integrujące funkcje mitu w ramach społeczności plemiennych, a psychologia W. Wundta tłumaczyła mitologizowanie jako dążenie człowieka do uprzedmiotowienia własnych stanów uczuciowych.

W XX wieku funkcjoniści twierdzili, że mit w swej pierwotnej formie związany jest zasadniczo z obrzędem, a obrzęd może być uznany za genetyczną podstawę mitu. Psychologiczna teoria Junga głosi, że symbole i mity są formą przejawiania się archetypów, czyli pradawnych wyobrażeń tkwiących w kolektywnej nieświadomości. Marksisci akcentują powiązanie mitu z określonymi fazami rozwoju społeczeństw pierwotnych i niewolniczych oraz ich kultury.

Mit w różnych jego formach i postaciach zakorzeniony jest w naszym życiu. Nie bez racji mówi się o mitycznym myśleniu polegającym na wierze w tajemnicze oddziaływanie przedmiotów, istnieniu magicznej siły, którą można kumulować, bądź też będącą w posiadaniu nielicznych uprzywilejowanych jednostek; na istnieniu rzeczywistości jako jedni – wszechzwiązku rzeczy i wydarzeń.

Istnieje silne przeświadczenie o wewnętrznym związku rzeczy i miejsca. Każda rzecz ma ściśle określone miejsce w przestrzeni.

Podłoże świadomości mitycznej stanowi uczuciowy i przeżyciowy stosunek do świata.

Cokolwiek jest widziane czy odczuwane, zostaje otoczone specjalną atmosferą – radości lub nieszczęścia, lęku, podniecenia, triumfu lub przygnębienia (E. Cassirer, 1971, s. 76).

Wszystkiemu niemal nadaje się magiczne znaczenie, a dziejące się tego typu wydarzenia mają miejsce w czasie absolutnym – onym czasie – pozbawionym chronologii wydarzeń. Nawet właściwości lecznicze ziół wiąże się z określoną porą i czasem ich zbierania, a zasadność niektórych, niegdyś magicznych praktyk potwierdza dziś nauka. Mityczne rozumienie świata jest przeciwieństwem rozumienia naukowego. Oznacza ono całościowe odczuwanie świata, ujmowanego najczęściej w przeciwstawnych kategoriach dobra i zła, miłości i nienawiści, wrogości i życzliwości. Można powodować suszę lub sprowadzać deszcz, obniżać lub podwyższać plony. Jednocześnie między mitem i nauką istnieje analogia. Mity bowiem – podobnie jak nauka – porządkuje obraz świata i określa siły nim rządzące. W przeciwieństwie do nauki stawia pytania bardziej ogólne i daje na nie także odpowiedzi bardziej ogólne i z zasady niesprawdzalne.

Jak słusznie zauważa Francois Jacob, mity i teoria naukowa, aby spełnić swoją funkcję – znajdowania ładu w chaosie świata, działają według tej samej zasady.

I w micie, i w nauce zawsze chodzi o wytłumaczenie świata widzialnego przez siły niewidzialne, o wyjaśnienie tego, co jest obserwowane, przez to, co jest wyobrażane. Piorun można przecież równie dobrze uznawać za zjawisko elektroakustyczne. W chorobie można widzieć albo skutek złego losu, albo konsekwencję infekcji bakteryjnej. Ale w jakikolwiek sposób będzie się wyjaśniać zjawisko, to zawsze uważa się je za widoczny skutek przyczyny ukrytej, związanej z ogółem sił niewidzialnych, które, jak się mniema: rządzą światem (F. Jacob, 1987, s. 27).

Mity – stwierdza Jacob – pomagają ludziom w pokonywaniu lęku i absurdu ich kondycji. Nadają sens ludzkim poczynaniom, przywracają zaufanie do życia, proponują widzenie świata ściśle związane z życiem codziennym i ludzkimi uczuciami. Są one nie tylko opowiadaniem, na którego podstawie można po prostu wysnuć wnioski co do natury świata, ale drogowskazem zawierającym treść moralną, promieniującym wartościami. Świat nauki natomiast to „domniemany świat obiektywny [...] pozbawiony ducha i duszy, radości i smutku, pragnienia i nadziei” (tamże, s. 29).

Mity są w dalszym ciągu obecne w życiu, literaturze i sztuce, w kulturze masowej. Inspirują wyobraźnię, stymulują ekspresję twórczą. Niekiedy nawet obserwuje się w życiu ludzi ponowny powrót do mitycznego rozumienia świata, a to w wyniku kryzysu uznawanych wartości i bezradności nauki w przekonującym wyjaśnianiu jeszcze niektórych zagadnień.

Symboł w powszechnym, encyklopedycznym rozumieniu nie jest pojęciem jednoznacznym. Symbol to znak wizualny z podsystemem znaków zastępczych, będący substytutem określonego przedmiotu lub pojęcia abstrakcyjnego, zdarzenia i wywołujący określone stany psychiczne oraz emocjonalne – wyobrażenia, przeżycia związane z tym przedmiotem. Symbol występuje zawsze w formie wizualnej i funkcjonuje w określonej konwencji zawartej między używającymi go.

Początkowo w starożytnej Grecji symbolami nazywano rozpoznawane znaki członków tajnych stowarzyszeń i grup społecznych. W myśleniu mitycznym symbole to przedmioty obdarzone znacznymi siłami magicznymi. We wczesnych formacjach kulturowych, kiedy następowała swoista alienacja symbolu – polegająca na zerwaniu więzi między symbolem a oznaczającymi go treściami związanymi z konkretnym kultem – symbol stawał się przedmiotem kultu (totemem).

Współcześnie dużą wagę przywiązuje się do funkcjonowania symboli, ich roli w kształtowaniu opinii publicznej, urabianiu mitów, propagowaniu określonych doktryn (politycznych, religijnych i innych).

W odniesieniu do sztuki i literatury symbol to postać, przedmiot, zdarzenie, które jest znakiem treści bezpośrednio nieujawnionych, ale kierujący jednocześnie na nie uwagę (tj. osobę, przedmiot, zdarzenie, czyli na owe treści) na podstawie bliżej nieokreślonej analogii.

Ważną cechą symbolu jest nieprzetłumaczalność, stąd owa nieokreśloność i niejednoznaczność treści nie pozwalają na przyjęcie jednego znaczenia.

Symbol to wymiar konkretny i przenośny. Wymiar konkretny (np. drewniany czy metalowy krzyż, obraz rozdartej sosny) odwołuje się do drugiego – istotnego wymiaru przenośnego, różnie interpretowanego.

W przeciwieństwie do symbolu, alegoria charakteryzuje się jednoznaczną interpretacją, ściśle ustalonym związkiem między przedmiotem przedstawianym a jego przenośnym znaczeniem. Na przykład obraz kobiety z przepaską na oczach i trzymaną w rękę wagą jest alegorią sprawiedliwości, natomiast krzyż dla jednych stanowi symbol wiary, dla innych męczeństwa.

Olbrzymia kariera symbolu w literaturze i sztuce wiąże się z symbolizmem jako prądem drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Symbol stał się – wśród środków ekspresji służących do oddania nieokreślonych odczuć dyktowanych intuicją, skomplikowanych stanów mistycznych i gwałtownych przeżyć emocjonalnych – podstawowym środkiem wyrazu.

W wąskim znaczeniu filozoficznym symbolizm to teoria form symbolicznych właściwych umysłowi; ich poznawcze funkcje polegają na integrowaniu, syntezyzowaniu i organizowaniu całokształtu doświadczenia. W szerszym znaczeniu symbolizm to: wywodząca się od E. Cassirera koncepcja rozwoju kultury; teoria kultury symbolicznej, teoria badająca istotę i strukturę kultury ludzkiej, funkcje tworców kulturowych i prawidłowości zachodzące w kulturze. Kultura ma, we-

dług tej koncepcji, charakter symboliczny, stanowi system treści poznawczych i znaczeń powstających w wyniku aktywności symbolicznej umysłu ludzkiego. Dzięki zdolności symbolicznego ujmowania rzeczywistości człowiek kreuje swój świat, w większości przypadków – świat symboli. Symbole są wyrazem jego możliwości intelektualnych. Nadaje znaczenie przedmiotom, działaniom, zjawiskom.

W ten sposób symbole, a zwłaszcza język, tworzą autonomiczny system przyjętych społecznie znaków, które w pełni zapewniają procesy komunikowania się (porozumiewania). Tworzy się spójność symbolicznego uniwersum. Pozwala to na teoretyczne i praktyczne wyodrębnienie kultury z zakresu wszelkich działań społecznych (por. H. Buczyńska, 1963).

3. Systemy kultury (nauka, religia, sztuka, język–komunikacja)

Systemy kultury (a należą do nich m.in.: nauka, filozofia, ideologia, moralność, religia, sztuka, zabawa, język–komunikacja) charakteryzują się uporządkowanym i skoordynowanym zespołem swoistych elementów, powiązanych wzajemnymi relacjami, składających się na zwarty obraz odpowiedniej dziedziny kultury. Tutaj zostaną omówione jedynie cztery systemy, a mianowicie: nauka, religia, sztuka i język–komunikacja.

Nauka to termin różnie definiowany i rozumiany. W ścisłym znaczeniu obejmuje badania i wiedzę naukową, w szerszym oznacza proces nauczania oraz uczenia się, a przede wszystkim dyscyplinę naukową i gotowy wytwór działalności badawczej, osiągnięty zgodnie z metodologią badań naukowych oraz ogół czynności składających się na owe badania. W sensie historyczno-socjologicznym nauka to dziedzina kultury obejmująca: całokształt historycznie rozwijającej się wyspecjalizowanej działalności poznawczej, systematycznie prowadzonej przez uczonych; narzędzia i środki tej działalności (aparatura, książki, czasopisma itp.); instytucje społeczne powołane do prowadzenia badań naukowych i nauczania. W tym sensie nauka ujęta jest jako szczególny rodzaj działalności i jako swoista forma świadomości społecznej oraz zespół instytucji funkcjonujących w określonych warunkach historycznych (por. *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. VII, 1966, s. 643).

Główny motyw badań naukowych stanowi dążenie do opanowania rzeczywistości i jej przekształcania zgodnie z potrzebami człowieka. Te cele praktyczne i teoretyczne wyznaczają nauce następujące funkcje:

- 1) diagnostyczną – dostarczanie wiedzy o stanie rzeczy, o określonym wycinku rzeczywistości;
- 2) prognostyczną – dostarczanie wiedzy o prawidłowościach przebiegu zjawisk;
- 3) instrumentalno-techniczną – dostarczanie wiedzy o środowiskach realizacji zamierzonych celów;

4) humanistyczną – zaspokajanie potrzeb intelektualnych, dostarczanie postaw światopoglądowych.

W zależności od założeń teoriopoznawczych i ontologicznych poglądów na warunki, możliwości i granice poznania naukowego kształtują się różnorodne koncepcje i interpretacje sensu nauki związane z poszczególnymi kierunkami filozoficznymi. Na przykład charakterystyczną cechą marksistowskiego pojmowania nauki jest podkreślenie więzi między teorią a praktyką i dialektyczne ujęcie poznania naukowego jako procesu rozszerzania wiedzy o rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Nauka jest rozumiana na ogół jako wiedza prawdziwa w odróżnieniu od wiedzy potocznej, wiedzy zawodowej (tzw. fachowej), wiedzy spekulatywnej, którą posiadają niektórzy filozofowie. Można wyróżnić trzy podstawowe cechy wiedzy naukowej. Jest ona uporządkowana, wspólna dla wszystkich, którzy wkładają w nią odpowiedni badawczy wysiłek; metodyczna – ułożona według odpowiedniego programu zasad; sformalizowana i symboliczna – wyrażona w symbolach (W. Tatarkiewicz, 1976, nr 9–10).

Niektórzy włączają do nauki wiedzę przypuszczalną, prawdopodobną, zaś z nauki bywa wyłączana – jak stwierdza Tatarkiewicz – filozofia, ponieważ jest dziedziną uogólnień przekraczających możliwości niezawodnego poznania; wyłączana bywa też historia (jest kroniką faktów, a od nauki wymaga się uogólnień) i w ogóle humanistyka (rządzi się bowiem nie prawami, a wolnością ludzką) (tamże). Dodajmy, że współcześnie – poza filozofią – wyżej wymienione dyscypliny nie budzą na ogół wątpliwości co do swojej naukowości. Intensywny rozwój nauki powoduje wyodrębnianie się i powstawanie nowych dyscyplin. Szybki postęp naukowo-techniczny zyskał sobie miano rewolucji. Rozwój nauki – traktowanej jako zespół wszystkich dyscyplin, całokształt wiedzy – jest najbardziej znaczącym czynnikiem w rozwoju i dorobku kultury.

Religia należy również do odmiennie rozumianych i definiowanych terminów. Wiele wcześniejszych definicji, m.in. Tylora czy Jamesa, nie obejmowało istoty zjawisk z religii pozaeuropejskich. Zarysowały się wyraźnie dwie tendencje w interpretacji sensu zjawisk religijnych. Jedna z nich akcentuje status religii w ujmowaniu stosunku człowieka do sacrum. Wartość tego, co święte, jest także różnie ujmowana. W religiach monoteistycznych oznacza Boga, w politeistycznych – panteon bóstw, w buddyzmie – wartości moralne, w innych jeszcze – bezosobową siłę – mana. Istnieje przeświadczenie, że sacrum wywiera istotny wpływ na życie człowieka i los świata, dlatego wierni odnoszą się do niego z lękiem i ufnością, próbując przez modlitwę i ofiary pozyskać sobie jego łaskawość. Drugi kierunek kładzie z kolei nacisk na potrzeby i wartości. Religia jest wyrazem i formą lub substytutem wartości i potrzeb poznawczych, moralnych, obyczajowych, społecznych.

Geneza religii – jak podkreśla się w marksizmie – łączy się z trzema czynnikami natury:

- 1) przyrodniczym (zależność człowieka od sił przyrody);
- 2) społecznym (określony układ stosunków społecznych);
- 3) psychologicznym (działalność poznawcza i życie uczuciowe).

Religia jako forma świadomości społecznej jest więc zjawiskiem złożonym i silnie powiązaniem z różnymi dziedzinami kultury i działalności ludzkiej, zjawiskiem historycznie zmiennym i podlegającym ogólnym prawom rozwoju społecznego.

Wierzenia religijne – jak podkreśla Józef Keller – kształtowały się i rozwijały w wyniku działania skomplikowanych mechanizmów psychologicznych – racjonalizacji i kompensacji, jako próba objaśniania owych wszystkich niezrozumiałych zjawisk, z którymi człowiek się spotykał w swym codziennym życiu i stanowiły punkt złożonego procesu – alienacji, w trakcie układu stosunków społecznych i poziomu rozwoju intelektualnego – powstawała określona wizja świata transcendentnego, nadbudowanego nad światem ziemskim, panującego nad nim i będącego iluzorycznym obrazem sił nim rządzących (J. Keller, 1966, s. 765–766).

Klasyfikacja religii dokonuje się w zależności od:

- 1) zasięgu oddziaływania – religie plemienne, narodowe i światowe (przykładem religii narodowej jest judaizm lub hinduizm, a do światowych zaliczamy buddyzm, chrześcijaństwo i islam);
- 2) przedmiotu kultu – ateistyczne, politeistyczne i monoteistyczne (religie ateistyczne odrzucają wiarę w bóstwo; zalicza się do nich religie pierwotne, a także współczesne wysoce wykształcone, takie jak buddyzm);
- 3) sposobu powstania – spontanicznie ukształtowane w grupach etnicznych i powołujące się na tradycje bez odwoływania do objawienia jako źródła powstania oraz religie założone, takie jak buddyzm, judaizm, konfucjanizm, chrześcijaństwo, islam i inne.

Pod względem struktury w religiach można wyodrębnić cztery aspekty: doktrynę, kult, organizację i przeżycie.

Kult jako zespół aktów i czynności stanowiących wyraz czci dla sacrum spełnia istotne funkcje integrujące i kulturowe. Przyczynia się do pogłębiania więzi wspólnotowych określonej grupy religijnej i wyodrębnienia jej spośród innych – obcych jej religijnie. Stymuluje również twórczość artystyczną i swoiste formy sztuki sakralnej.

Są nawet teorie, dziś na ogół odrzucane, że sztuka wywodzi się z religii, jako że człowiek jest z natury istotą religijną. Faktem jednak jest, że w miarę rozwoju religii powstało wiele dzieł pod wpływem głębokich przeżyć religijnych bądź inspirowanych przez religię na zamówienie instytucji kościelnych, np. przedmioty kultu: obrazy, posągi, naczynia, budowle.

Kościół w swej historii odgrywał rolę mecenasa sztuki – zamawiał dzieła sztuki, wyświęcał je, czynił przedmiotem kultu, uznając niektóre za cudowne, ale pełnił też rolę profana, nakazując niszczenie dzieł obcych religijnie. W ten sposób utracono wiele zabytków sztuki pogańskiej, a w okresie reformacji i kontrreformacji – sztuki renesansowej.

O tym, czy dzieło należy do sztuki sakralnej, czy świeckiej, decyduje subiektywny odbiór. Dla człowieka o postawie laickiej Biblia, posąg Afrodyty czy Jezusa będą tylko dziełami sztuki, a nie przedmiotami kultu. Na skutek procesów laicyzacji zachodzi zjawisko odsakralizowania niektórych dzieł sztuki. Na przykład muzyka religijna wykonywana kiedyś wyłącznie w kościele dziś wchodzi do repertuaru filharmonii i gości na wielu koncertach jako należąca do kultury świeckiej.

Niemniej instytucje i organizacje religijne – będąc formami społecznego oddziaływania – przejawiały i przejawiają działalność pozareligijną. Dążyły i dążą obecnie do rozciągnięcia swojej kontroli nad wszystkimi dziedzinami życia społecznego. Historia dowodzi, że ingerowały w sprawowanie władzy, politykę, a zwłaszcza w dziedzinę tzw. kultury duchowej: rozwój nauk, filozofii, sztuki, moralności, nauczania i wychowania (por. m.in. W. Lenin, 1960; T. Margul, 1964; J. Keller i in., 1977). Podobnie jak w sztuce, niegdyś ich działania miały pozytywne i negatywne skutki. Do ekstremalnych należało palenie na stosie dzieł i ludzi o obcej ideologii w stosunku do panującej religii. Znane są okrucieństwa Świętej Inkwizycji i wojen religijnych, które wystawiały świadectwa także moralności religijnej. Dziś jednak większość osób skłonna jest w lansowanej moralności religijnej dostrzegać ogólnoludzkie zasady, do których religia dodaje swoiste uzasadnienia i motywacje.

Współczesność charakteryzuje się wzmożonym procesem laicyzacji, ale również zwrotem ludzi ku światu trwałych wartości, co skłania niektórych do zwracania uwagi na religię i Kościół. Sprzyjają temu zmiany zachodzące w Kościele – jako instytucji. W wychowaniu moralnym większy nacisk kładzie się na wartości uniwersalne. Z większym zrozumieniem niż dawniej i w duchu humanistycznym przedstawia się przemiany społeczno-polityczne. Zakładając pluralistyczny charakter społeczeństwa, akceptuje się: ideały sprawiedliwości społecznej, udział w życiu społecznym, wzbogacanie dobra wspólnego, harmonijny rozwój psychofizyczny człowieka, wychowanie w duchu tolerancji i dialogu z innymi, wrodzone prawo człowieka do pełnego wyzwolenia, dążenie do społeczeństwa żyjącego w poszanowaniu zasad sprawiedliwości i pokoju.

Postępowe treści wnosi ekumenizm (ruch na rzecz jedności wszystkich chrześcijan), który pośrednio ugruntowuje także zasady tolerancji światopoglądowej i wychowania w duchu ideałów humanizmu (por. dokumenty papieskie o katechizacji, Jan Paweł II, 1978).

Kryzys religii, kościołów i pojawienie się nowych sekt i doktryn religijnych związane są z poszukiwaniem sensu życia.

L. Ferry w interesującej książce o znamienitym tytule *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia* słusznie stwierdza, że we współczesnym świecie przenikają się dwie tendencje. Z jednej strony „odczarowania świata”, czyli „szeroki ruch humanizacji tego, co boskie” i „uczłowieczenia treści zawartych w objawieniu”, w imię wolności myślenia i odrzucania autorytetów; z drugiej strony – „nieubłagane uświęcenie tego, co ludzkie”, związane choćby ze współczesnym pojmowaniem miłości, z rozważaniami bioetyki i problemami humanitaryzmu (1998, s. 44–45).

Ilustrację tych tendencji może stanowić omawiana przez L. Ferry książka katolickiego księdza (zawieszonego w czynnościach kapłańskich) Eugena Drewermanna *Od narodzin bogów do przyjścia Chrystusa*, w której wyróżnia historię opartą na faktach (*Historie*) i historię stanowiącą prawdziwą lub fałszywą opowieść (*Geschichte*), zakotwiczoną w kulturze, potrzebach życiowych, funkcjonującą jako symbol, np. narodziny Jezusa w Betlejem czy dziewictwo Marii. Odrzuca on pogląd – odwołując się do psychoanalizy – jakoby sacrum stanowiło byt zewnętrzny w stosunku do ludzi, wymagający przyjęcia go w akcie wiary. Diabeł nie istnieje na zewnątrz, ale jest w nas, stanowi sumę naszych tłumionych pragnień i głębokich przeżyć.

Poglądy Drewermanna dotyczące człowieka jako najwyższego tworu natury czy nieśmiertelności dusz zwierzęcych pozwalają na zakwalifikowanie go do ideologii New Age i etyki autentyczności. Bóg – jego zdaniem – nie istnieje ponad człowiekiem, tylko jest w sercu każdego.

Tylko miłość wierzy w nieśmiertelność. O życiu wiecznym mogę się czegoś dowiedzieć jedynie w ten sposób, że jestem kimś, kogo kocham i kto mnie kocha. Do nieba nie można dostać się samemu (cyt. za: L. Ferry, 1998, s. 64).

W nowożytnym humanizmie uprzywilejowanym źródłem sensu staje się miłość, co stanowi nawiązanie do ideału chrześcijańskiego. Piekło natomiast jest samotnością pozbawioną sensu, nieodwracalną utratą miłości:

Jeśli jednak boskość – podsumowuje L. Ferry – nie jest ukryta w świecie materialnym, czasowo-przestrzennym, to odtąd należy umieszczać ją w sercu człowieka, w owych transcendencjach, które każdy w sobie czuje i które ciągle nam się wymykają (tamże, s. 179).

Wizję uniwersalnego programu zapobieżenia złu i budowy lepszego życia wszystkich ludzi globu przynosi najnowszy ruch społeczno-filozoficzny New Age Movement (NAM) – inaczej Era Wodnika. Literatura na ten temat jest bogata i nie ma powodu, by go tu charakteryzować. Trzeba jednak przywołać główne założenia. W poszukiwaniu nowej wizji życia na uwagę zasługują przeświadczenia, które można ująć lapidarnie jako uznanie następujących prawd, konieczności: wspólnotowe działanie ludzi całego globu i ich zjednoczenie ponad granicami państw, podziałami politycznymi i religijnymi; solidarność, miłość i zrozumienie drugiego człowieka oraz zaufanie do niego; samorealizacja człowieka i współzycie

w harmonii z przyrodą i kosmosem; duchowa i materialna jedność wszelkiego stworzenia; czynna postawa każdego człowieka w budowaniu przyszłości, w tym działania ekologiczne; panteizm, wszystko jest przepełnione duchowością, a świat jest emanacją Bóstwa stanowiącego przenikającą wszystko energię; wiara w świadomość kosmiczną, a jej jednostkowym przejawem są świadomość indywidualna i olbrzymie możliwości człowieka, który powinien uzyskać świadomość własnej boskości (J. Gajda, 1995, s. 81–92).

Sam termin *sztuka* jest odpowiednikiem łacińskiego *ars*, a ten greckiego *téchne*, a zatem pojęcia techniczny i artystyczny mają wspólny rodowód. W starożytności sztukę pojmowano jako wytwórczość dokonywaną według reguł oraz umiejętność wytwarzania. W porównaniu z obecnym pojmowaniem sztuki jej zakres wówczas był szerszy o rzemiosło i naukę, a węższy początkowo o poezję, którą starożytni uważali za natchnienie, a którą do sztuki włączył dopiero Arystoteles.

Rozdzielenie sztuki od rzemiosła miało miejsce już w odrodzeniu, ale ostatecznie nastąpiło dopiero w XVII wieku. Wtedy też uświadomiono sobie różnice między nauką a sztuką, do której uprawiania potrzebna jest nie tyle wiedza, ile talent i smak. W XVII wieku przyjęła się nazwa *sztuki piękne* dla określenia muzyki, malarstwa, rzeźby, architektury, tańca, poezji, wymowy i teatru, w XIX wieku epitet „piękne” zawężono do sztuk plastycznych, inne nazywając po prostu sztuką.

Współcześnie odżyły wątpliwości co do zakresu pojęcia sztuki. Uważa się, że system *sztuka* jest otwarty. Wzbogacony został o nowe elementy, takie jak: film, fotografia, telewizja. Wątpliwość dotyczy też całości przeciwstawiania sztuki nauce i rzemiosłu. Zakwestionowano to, że *differentia specifica* sztuki to piękno, ponieważ przestało ono stanowić kanon obowiązujący. Rozbudowana została wiedza o sztuce (teoria sztuki, historia sztuki). Szczególnie duże znaczenie przypisuje się oddziaływaniu sztuki, czym zajmuje się wychowanie przez sztukę.

Wychowanie estetyczne dotyczy sfery kształcenia estetycznej wrażliwości. Termin ten wprowadził F. Schiller, autor *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka i innych rozpraw*. Uważał on, że sztuka prowadzi do pełni człowieczeństwa, do integralnej osobowości. Przewycięża bowiem spreczne strony natury ludzkiej (ideału oraz rzeczywistości) i stanowi wyraz możliwości twórczych w zabawie. To szerokie ujęcie zostało przez współczesnych zawężone głównie do wyrabiania „dobrego smaku”.

Termin „wychowanie przez sztukę”, wprowadzony przez H. Read’a w książce pod takim samym tytułem, oznacza – podobnie jak w poglądach Schillera – naprawę zastanej rzeczywistości społecznej i poszukiwanie wewnętrznej tożsamości człowieka.

W polskiej praktyce wychowawczej termin „wychowanie estetyczne” w węższym znaczeniu określa wychowanie do sztuki – kształcenie wrażliwości

estetycznej niezbędnej do poznawania i przeżywania wartości sztuki, poznania jej języka. W szerszym znaczeniu oznacza wychowanie przez sztukę, a zatem kształtowanie integralnej osobowości człowieka przez oddziaływanie sztuki, polegające na rozwijaniu zainteresowań i wyrabianiu pożądanych społecznie postaw. Poza kształceniem wrażliwości estetycznej chodzi tu o pogłębianie pozytywnych doświadczeń – o kształtowanie właściwych więzi interpersonalnych, stymulowanie wyobraźni i ekspresji twórczej, wzbogacanie wiedzy. W ujęciu tym sztuka traktowana jest szeroko – jako wytwór (dzieło), jako proces (tworzenie). Dzieła wpływają na człowieka zarówno poprzez ich lekturę, słuchanie, oglądanie oraz przeżywanie emocjonalne i intelektualne, jak i poprzez akt ekspresji twórczej – tworzenie.

Skuteczne oddziaływanie sztuki uwarunkowane jest wartością wytworów, a także praktycznymi zabiegami wychowawczymi ujętymi przez S. Szumana w kategoriach udostępniania, uprząstępniania i upowszechniania sztuki. Służą one uobecnianiu sztuki, jej zrozumieniu i przeżyciu, a ponadto prowadzą do zmian w osobowości – przyspieszają m.in. przemiany obyczajowe, podnoszą na wyższy poziom jakość życia (por. B. Suchodolski, 1968; S. Szuman, 1975; I. Wojnar, 1980, 1982).

Olbrzymie znaczenie w kształceniu osobowości przypisuje się aktom ekspresji twórczej – sztuce dziecka i sztuce amatorskiej w ogóle, którą traktuje się jako jedną z najbardziej wartościowych form uczestnictwa w kulturze. Amatorskie uprawianie sztuki niektórzy nazywają miłośnictwem artystycznym dla podkreślenia, że z reguły wypływa ono z potrzeby serca i potrzeby własnej satysfakcji. I choć prowadzi to niekiedy tylko do dużych osiągnięć artystycznych (i przechodzi do kręgu sztuki profesjonalnej), to zawsze jednak prawie zbliża do sztuki w ogóle, wprowadza w jej tajniki, a co najważniejsze – dostarcza twórcom głębokich przeżyć.

Język–komunikacja. Nie ulega wątpliwości, że komunikacja językowa odgrywa szczególną rolę w całości kultury. Zdolność posługiwania się językiem należy do najistotniejszych cech odróżniających człowieka od innych istot żyjących.

Język stanowi podstawowy środek komunikacji. Jego funkcję, polegającą na doraźnym wzajemnym przekazywaniu treści myślowych przez uczestników wspólnoty językowej, nazywamy komunikatywną. Język odbija i utrwała w swych formach kontakty świadomości ludzkiej z rzeczywistością pozajęzykową; determinuje w pewnym zakresie sposób widzenia świata – jest jakby zbiorowym okiem, którym każdy mówiący patrzy na świat, łudząc się, że patrzy własnym (por. W. Doroszewski, 1962). W takim rozumieniu język kształtuje rzeczywistość człowieka i w tym sensie determinuje rezultaty poznania. (Przykładowo w języku Eskimosów nie ma jednego słowa na oznaczenie śniegu, natomiast istnieje szereg nazw na określenie różnego rodzaju śniegu, co jest dowodem na to, że różne obrazy świata są oddawane przez różne języki). On wyznacza granice naszej rzeczywistości.

Język jest podstawowym warunkiem ciągłości kulturalnej społeczeństw i ich rozwoju. Osiągnięcia myśli ludzkiej i wszystkie wydarzenia historyczne są utrwalane i przekazywane w dokumentach językowych. Odzwierciedlają one zarówno relacje duchowe danego środowiska, jak i cechy indywidualne osoby posługującej się nimi.

Czynną rolę języka w działalności umysłowej przypisujemy poznaniu, które jest procesem myślenia, a rezultatem – opis rzeczywistości. Rola ta przedstawia się następująco:

1. Język jako określony system znaków stanowi warunek konieczny myślenia pojęciowego.
2. Język stanowi społeczną podstawę indywidualnego myślenia i jako taki jest pośrednikiem między tym, co wspólne, społeczne, a tym, co indywidualne i twórcze w myśleniu jednostkowym. Przekazuje jednostkom doświadczenie oraz wiedzę minionych pokoleń i odwrotnie – rezultaty jednostkowego myślenia przyszłym pokoleniom.
3. Język – jak stwierdza Sapir – można uznać za „symboliczny przewodnik po kulturze” (E. Sapir, 1978, s. 89).

Pewnego rodzaju dowodem na potwierdzenie tej tezy jest wyróżnianie dialektów przez porównywanie zróżnicowania językowego ze zróżnicowaniem takich elementów kultury, jak: obyczaje, stroje, budownictwo. Okazuje się, że odrębności językowe towarzyszą odrębności wskazanych elementów kultury. Język zatem organizuje spójne uniwersum symboliczne. Obok aspektu komunikacyjnego języka (możliwości porozumiewania się) wyróżnia się aspekt identyfikacyjny – powiązanie obrazu rzeczywistości i sposobów myślenia.

Język jest bardzo silnie uwarunkowany strukturą społeczną. Nie bez racji mówi się, że posługiwanie się językiem to nie tylko komunikowanie, ale też przekazywanie kultury – sposobu zaistnienia człowieka w świecie. Jak stwierdza Bernstein:

W każdym konkretnym języku istnieć może cały szereg sposobów mówienia i spójności całości i [...] sposoby językowe, formy lub kody są same funkcją formy, jaką przybierają stosunki społeczne [...]. Określona forma relacji społecznej lub – ogólniej – struktura społeczna generuje odrębne formy lub kody językowe, a kody te przede wszystkim przekazują kulturę, czynią tym samym koniecznym pewien typ zachowania (B. Bernstein, 1980, s. 80).

Uwarunkowania społeczne w posługiwaniu się językiem są przedmiotem badań socjolingwistyki. Rezultaty wielu badań prowadzonych w Polsce potwierdzają, jak poważną barierę w kontaktach z nauką, sztuką i w ogóle z kulturą może stanowić nieznanie znaczenia słów. Język w postaci ograniczonego kodu może powodować niepowodzenia szkolne u dzieci z rodzin robotniczych i chłopskich i odwrotnie – poszerzony kod językowy może stanowić istotny czynnik awansu kulturowego (por. A. Piotrowski, M. Ziółkowski, 1976; Z. Bokszański, 1976).

Uświadomienie sobie tych podstawowych faktów pozwala zrozumieć, dlaczego każda kultura z olbrzymim pietyzmem odnosi się do własnego języka, dlaczego troszczy się o jego zachowanie i rozwój: naród żyje, dopóki jego język żyje; kto zna i miłuje swój język, jest patriotą.

4. Procesy kultury

Hasło „proces kultury” zwraca uwagę na przebieg następujących po sobie działań ludzkich i zjawisk powiązanych ze sobą przyczynowo. Akcentuje ono dynamiczny aspekt kultury – zmiany i rozwój oraz sposoby spożytkowania jej dóbr. Chodzi tu głównie o rolę tradycji w rozwoju kultury, zachodzące zmiany – postęp, rewolucje, kryzysy, integracje, akulturację, dyfuzję, upowszechnianie kultury i uczestnictwo w niej, problemy demokratyzacji i awangardyzmu. Ograniczymy się tu do omówienia problemów upowszechniania i uczestnictwa w kulturze oraz animacji kulturalnej.

Uczestnictwo w kulturze a upowszechnianie kultury

Uczestnictwo w kulturze jest procesem o dużej doniosłości ze względu na aktywny stosunek ludzi do dóbr kultury, korzystanie z nich, a także ich wzbogacanie. Uczestnictwo w kulturze w dużym stopniu rzutuje na pracę zawodową oraz formy spędzania wolnego czasu; służy kształtowaniu wszechstronnie rozwiniętej osobowości; sprzyja tworzeniu wartości naczelnych w życiu człowieka, uczy w pewnym sensie, jak żyć. Pełni ono następujące funkcje:

- 1) poszerzania wiedzy o świecie i ułatwiania zrozumienia człowieka;
- 2) zwielokrotnienia osobistych doświadczeń przez kontakt z różnorodnymi treściami kultury, a zwłaszcza sztuką;
- 3) dostarczania zróżnicowanego materiału do budowania własnego systemu wartości;
- 4) tworzenia płaszczyzny porozumienia się ludzi z różnych kręgów kultury i powstawania więzi między jednostkami i grupami (por. A. Przeclawska, 1976, s. 229–239).

Uczestnictwo w kulturze nie tylko tworzy płaszczyzny porozumienia i więzi między ludźmi, ale także ich różnicuje.

A. Tysza w uczestnictwie kulturalnym, traktowanym jako indywidualny udział w zjawiskach kultury, ustalił dwanaście wyznaczników – gradacji. Istotne są pierwsze, odnoszące się do zakresu – rozległości form działań kulturowych; drugie – do częstotliwości, czyli systematyczności lub doraźności kontaktów kulturalnych; i trzecie – do głębokiego uczestnictwa w kulturze, czyli stopnia za-

angażowania emocjonalnego i intelektualnego, towarzyszącego procesom recepcji i ekspresji (por. A. Tyszka, 1971).

Te trzy kryteria posłużyły T. Aleksandrowi do wyodrębnienia czterech zasadniczych typów uczestnictwa w kulturze:

- 1) wielokierunkowe, systematyczne i dogłębne;
- 2) wielokierunkowe, doraźne i powierzchowne;
- 3) jednokierunkowe, systematyczne i dogłębne w odmianach:
 - poznawczej,
 - hobbistyczno-miłośniczej,
 - radiowo-telewizyjnej,
 - towarzysko-rozrywkowej;
- 4) jednokierunkowe, doraźne i powierzchowne.

Wyróżnił także typ absencyjny, to jest unikający kontaktu z treściami kultury upowszechnianymi przez instytucje kultury i mass media (T. Aleksander, 1980, s. 158). Ten ostatni typ, dodajmy, jest nie do przyjęcia, jeśli traktuje się kulturę szerzej niż instytucjonalnie.

A. Czarkowski w typologii uczestnictwa kulturalnego wychodzi od funkcji czasu dyspozycyjnego (czas wolny). Wyróżnia on:

- 1) uczestnictwo w kulturze masowej, obejmujące telewizję, radio, seanse filmowe w kinie i czytelnictwo czasopism o charakterze magazynów;
- 2) czytelnictwo książek i czasopism naukowych – fachowych i społeczno-kulturalnych;
- 3) życie rodzinne i zajęcia utylitarne, a w tym m.in. wychowanie dzieci, majsterkowanie, uprawę ogródków itp.;
- 4) rozrywkę, rekreację i życie towarzyskie mające na celu regenerację sił fizycznych i psychicznych;
- 5) kulturę artystyczną i działalność społeczno-kulturalną, a zatem kontakty z wyspecjalizowanymi instytucjami i placówkami artystycznymi oraz zajęcia w organizacjach społeczno-politycznych i kulturowych.

Aktywność kulturalną rozpatruje w układzie kultury domowej, w lokalnym układzie instytucjonalnym i układzie nieformalnych kręgów rozrywkowych, zarówno zabaw aprobowanych i wartościowych, jak i nieakceptowanych społecznie.

Ze względu na zaangażowanie świadomości można wyodrębnić dwie formy uczestnictwa w kulturze:

- 1) świadome, oparte na celowych czynnościach, wyborach i wzorach zachowań;
- 2) nieświadome – bezrefleksyjne, wyrażające się w przyjmowaniu wzorów, norm i wartości poprzez naśladownictwo (por. E. Kasprów, 1982, s. 37).

Tak rozumiane uczestnictwo w kulturze możemy przeciwstawić upowszechnianiu kultury, aby zrozumieć relacje zachodzące między tymi pojęciami i aby wskazać na formy i funkcje uczestnictwa w kulturze.

Pojęcia te, aczkolwiek nie w tak dosłownej formie używane, są tak stare jak ludzkość i jej kultura. Od zarania dziejów człowiek doceniał dobrodziejstwo korzystania z dóbr kultury, a wytwórcy starali się o ich udostępnianie innym z korzyścią dla siebie. Powoływano instytucje specjalizujące się w zbieraniu i upowszechnianiu cenionych wytworów, np. książek i dzieł sztuki, co dało początek głośnym bibliotekom i muzeom. Od starożytności do najbliższych nam czasów nastąpił olbrzymi wzrost różnych instytucji i placówek prowadzących działalność w zakresie upowszechniania kultury o bardzo zróżnicowanym profilu i poziomie. Nastawionych na osiągnięcie najwyższych zysków, ale i podtrzymywanych dotacjami w promocji wartościowych i nie zawsze dostępnych dzieł.

Kultura bowiem jawi się nam jako barwna mozaika treści akceptowanych społecznie i odrzucanych jako szkodliwe i wręcz patologiczne, dzieł wybitnych i szmirowatych, które funkcjonują w różnych obiegach pod względem poziomu – od niskiego i potocznego do wysokiego i wysublimowanego. I stąd pytanie o preferencje. W upowszechnianiu – zgodnie z obowiązującym kanonem – chodzi o kulturę wysokiego obiegu: o gromadzenie i powiększanie jej zasobów, które powinny być udostępnione przez bezpośredni kontakt z nimi jak najszerzszemu gronu odbiorców. Wynika to z przekonania, że takie niekwestionowane wartości mają olbrzymi wpływ na człowieka, jeśli bezpośrednio doświadczy on ich walorów. Takie oddziaływanie w szerszym wymiarze może zaistnieć, jeśli przygotowuje się ludzi do umiejętnego kontaktu z dobrami kultury – ułatwi im dogłębny odbiór przez zabiegi interpretacyjne – uprzystępnianie treści. Tak więc upowszechnianie kultury i uczestnictwo w niej to procesy ściśle ze sobą powiązane.

Upowszechnianie kultury rozumiemy nie tylko jako planowy proces rozprzestrzeniania dóbr kultury, zmierzający do uczynienia ich dostępnymi dla wszystkich, ale przede wszystkim jako proces służący wychowaniu aktywnego odbiorcy kultury, jej uczestnika; jako zabieg niejako propedeutyczny w stosunku do uczestnictwa w kulturze. Na tak rozumianą istotę procesu upowszechniania kultury można wskazać w poglądach S. Szumana, który stwierdza, że upowszechnienie sztuki jest rezultatem zabiegów udostępniania i uprzystępniania, procesem oznaczającym szeroki i wnikliwy odbiór prowadzący do wyrobienia postawy miłośnictwa (por. S. Szuman, 1975, s. 108–111).

Przy wąskim pojmowaniu upowszechniania kultury, odnoszonego tylko do odbioru kultury, można niejednokrotnie spotkać się z zarzutami utrwalania biernej postawy odbiorczej, ponieważ upowszechnia się niejako kulturę gotową i to często zawężaną tylko do sztuki, treści wyselekcjonowane, przefiltrowane w zależności od aktualnej polityki kulturalnej, nacisków środowiska, a nawet mody, a także ogranicza się do działalności instytucji, a ich uczestników sprowadza do pozycji biernych odbiorców. Stąd też niefortunne próby zastępowania pojęcia „upowszechnianie” pojęciem „współdziałanie” lub „współtworzenie” kultury (S. Krzemień-Ojak, 1972, s. 240).

Podobnie przez uczestnictwo w kulturze rozumiemy odbiór kultury, ale pojmowany szerzej – jako przyswajanie jej treści i podleganie im, jako proces internalizacji, w którego wyniku człowiek gotowy jest przekształcić siebie i świat w zależności od przyjmowanych różnorodnych wartości kultury. Oznacza ona ponadto proces tworzenia nowych wartości kultury oraz odtwarzanie i przetwarzanie istniejących. Tak więc uczestnictwo w kulturze zakłada aktywną postawę człowieka (który nawiązuje kontakt z dobrami kultury), stanowi funkcję jego możliwości oraz grupowych i indywidualnych właściwości, kwalifikacji i aspiracji odbiorców kultury.

Twórcze uczestnictwo – jak wszyscy zgodnie stwierdzają – oznacza osobiste przeżywanie dzieł kultury, co pozwala na zniesienie granicy między twórczością i odbiorem, między twórcą i odbiorcą. Stawia natomiast przedziały między sposobami życia i przeżywania, głębokością osobistych doświadczeń. W tym rozumieniu odbiorca kultury może zajmować postawę twórczego uczestnika, a jego akt odbioru dzieła może być niekiedy głębszy niż proces jego wytworzenia (por. m.in. B. Suchodolski, 1974, 1975; A. Kłoskowska, 1972; J. Kossak, 1978).

Formy i funkcje uczestnictwa w kulturze

W uczestnictwie kulturalnym wyodrębniamy formy zbiorowe (masowe), zespołowe i indywidualne (por. J. Gajda, 1982).

Zajęcia zbiorowe (masowe) to udział w różnorodnych formach pracy masowej, np.: prelekcje, pogadanki, wykłady, spotkania z wybitnymi ludźmi, wystawy, zwiedzanie muzeów, zajęcia sportowo-rekreacyjne, wycieczki, oglądanie przedstawień teatralnych i programów telewizyjnych, słuchanie muzyki, udział w festynach i innych imprezach okolicznościowych. Zajęcia te mają na celu skupienie większej liczby uczestników w celu rozbudzenia ich zainteresowań, wymiany doświadczeń, pogłębiania zbiorowych przeżyć, zachęcania do wspólnego działania.

Zajęcia zespołowe charakteryzują się – w odróżnieniu od zbiorowych form – długotrwałą działalnością zgodną ze wspólnie ustalonym programem. Podział zadań wśród członków zespołu gwarantuje każdemu możliwość zaspokojenia własnych zainteresowań oraz wykorzystanie uzdolnień. Zespół oddziałuje zazwyczaj intensyfikująco i uspołeczniająco na jednostkę, pobudza aktywność, modyfikuje postępowanie, dostarcza nowych doświadczeń, przeżyć i wiedzy o świecie.

Zajęcia indywidualne podejmowane przez poszczególne jednostki mają na celu kształtowanie pożądanых cech charakteru, postaw i aktywności. Są to wszystkie zajęcia wykonywane oddzielnie przez uczestników, bez wchodzenia w interakcję z innymi osobami. Należą do nich m.in. lektura dzieł naukowych i literatury pięknej, prace twórcze z zakresu nauki, techniki i sztuki.

Wychowanie aktywnego uczestnika i twórcy kultury wymaga nie tylko stosowania zabiegów sprzyjających przeżyciom zespołowym i zbiorowym, ale także zachęty do wypróbowania własnych możliwości w wysiłku indywidualnym.

Wszystkie te formy zajęć (uczestnictwa w kulturze) pełnią istotne funkcje wychowawcze. Do podstawowych można zaliczyć następujące: integrującą, socjalizującą, uniformizującą i indywidualizującą jednocześnie, aktywizującą oraz inspirującą. Są one typowe dla zajęć zbiorowych.

Funkcja integrująca polega na zespalanii uczestników zajęć, przynajmniej na okres ich trwania. Grupa odbierająca te same treści poddawana jest tym samym wpływom, bez względu na wiek, zawód, wykształcenie, pochodzenie społeczne i zawodowe.

Funkcja socjalizująca to kształtowanie form kulturalnego współżycia zbiorowości, polegająca na uspołecznianiu poszczególnych jednostek przez włączanie ich do grupy, na angażowaniu ich w podejmowanie różnych form wspólnej działalności, na korygowaniu zachowań i zjawisk niezgodnych z ogólnie akceptowanymi wzorami wartości.

Funkcja uniformizująca to ujednolicenie zachowań, a nawet reakcji. Uczestnicy zajęć zbiorowych i zespołowych niekiedy upodabniają się do siebie nie tylko zainteresowaniami, ale także strojem i zachowaniem.

Funkcja indywidualizująca polega (nawet w zajęciach zbiorowych i zespołowych) na stworzeniu jednostce sytuacji do pokazania się, podkreślenia swojej rangi, walorów zewnętrznych i duchowych. Jednostka obdarzona autorytetem może narzucić innym własne wzory zachowania, może też animować grupę.

Funkcja aktywizująca to przede wszystkim wzajemne pobudzanie się do działań wspólnych, to przypominanie i poddawanie się uznanym wartościom, przygotowanie się do uczestnictwa, wzmożone wspólne przeżywanie go.

Funkcja inspirująca polega głównie na wyzwalaniu aktów ekspresji twórczej, pobudzaniu do sprawdzania nowych treści i form niemalże we wszystkich dziedzinach twórczości; to wyzwalanie pomysłowości, inicjatywy, stymulowanie do działalności.

Walorem uczestnictwa w zespołowych formach pracy jest przede wszystkim „wrastanie” w kulturę poprzez przyjmowanie określonych norm społecznych, kształtowanie osobowości człowieka i przysposobienie go do życia w zbiorowości – porozumiewanie się i działanie w jej ramach, wchodzenie w określone role i jednocześnie sprzyjanie indywidualnemu rozwojowi. Chodzi tu głównie o zajęcia indywidualne, których naczelnym celem jest uzewnętrznianie osobowości poprzez ekspresję twórczą, „otwarcie” człowieka, jego harmonijne kształtowanie pod względem intelektualnym i emocjonalnym, o aktywne i wzbogacające uczestnictwo w kulturze, cechujące się oryginalną percepcją i poddawaniem się sile oddziaływania dzieł sztuki. Jak stwierdza W. Pielasińska,

z jednej strony [chodzi – uzup. J. G.] o określenie własnej odrębności, indywidualnego znaczenia, przeżywania własnego ja, rozwijającego się na gruncie coraz pełniejszej integracji osobowej, z drugiej – ciągłego dążenia do przekraczania i przewyżczania indywidualizmu, wyznaczonego przez potrzebę jedności ze światem, przez związek z innymi żywymi istotami, którym się pragnie tę własną osobowość zaprezentować (1970, s. 120).

Problem upowszechniania postaw twórczych ma zatem olbrzymie znaczenie w procesie uczestnictwa kulturalnego. Świadome i społecznie akceptowane uczestnictwo w kulturze pozwala spojrzeć głębiej i całościowo na kulturę jako wynik ludzkiej pracy i twórczości, a także jak na sposób życia i współżycia ludzi i narodów. Staje się drogą prawdziwego wychowania w duchu głębokiego humanizmu, wektorem w życiu uzmysławiającym przewagę wartości nad korzyściami, primat celów i wartości nieinstrumentalnych nad środkami.

Jednak zamiast świadomego aktywnego uczestnictwa w uznanej i autentycznej kulturze mogą mieć miejsce pozory uczestnictwa i powierzchowny kontakt z pseudokulturą, może następować pogłębiający się proces degradacji człowieka, prowadzący do utraty sensu życia. Niebezpieczeństwa natury wychowawczej może kryć także w sobie zbiorowe uczestnictwo w kulturze, jeśli na przykład uczestnicy będą ulegali zbiorowym reakcjom, objawiającym się ujednoliconymi zachowaniami i osłabieniem krytycznego stosunku do odbieranych treści, czy też wyzwoleniem nadmiernych emocji.

Uczestnictwo w kulturze wiąże się ściśle z zagadnieniem wartości i dokonywaniem wyborów, integruje ludzi i służy jednocześnie rozbudzaniu indywidualnej osobowości. Pozwala ono na dostrzeżenie związku między odwiecznymi wartościami piękna a prawdą i dobrem oraz troszczy się, aby tych wartości nie zaprzepaścić, zachować ludzką godność i człowieczeństwo.

Dylematy animacji kulturalnej w dobie gwałtownych przemian społecznych i cywilizacyjnych

Rodowód czy różne rodowody animacji i co z tego wynika?

Spór o rodowód animacji wydaje się praktykom nieistotny, ponieważ ich celem jest konkretne działanie, które najogólniej można ująć jako proces o zróżnicowanym charakterze, którego istotę stanowi ożywianie i pobudzanie aktywności poszczególnych osób i zbiorowości ludzkich do spontanicznego i twórczego udziału w przyswajaniu i tworzeniu kultury w zależności od akceptowanych i wyznawanych wartości (por. J. Gajda, 1993, s. 7).

Jest to bezpośrednie oddziaływanie wymierzone przeciw anomii społecznej, a implikowane trzema łącznymi procesami, takimi jak:

proces odkrywania – tworzenie warunków, aby każda grupa lub każda jednostka ukazała się sama sobie; proces organizowania stosunków grup ludzi między sobą albo z działami i twórcami lub z ośrodkami decyzji, bądź przez uzgodnienia, bądź przez konflikt; proces twórczy – poprzez badanie środowiska przez jednostki i ich grupy, poprzez ekspresję, inicjatywę i odpowiedzialność (H. Thery, 1970, za: P. Besnard, 1988, s. 345).

U zarania tego ruchu P. Harvois w 1966 roku słusznie akcentował, że „animacja powinna stać się pedagogiką” rozumienia, inwencji, kierowania; wprowadzać stosunki równości, w których przezwyciężone zostaną relacje hierarchiczne; organizować relacje o większej swobodzie i większej autonomii; pozwalać na bardziej osobisty wybór zajęć i relacji; „ożywiać” przez uznanie istnienia autonomicznego podmiotu, biorącego udział w rozwoju świata, do którego należy; nie zważać na swój cel przekazywania umiejętności działania; uwzględniać różnorodność sytuacji (P. Besnard, 1988, s. 345).

Tak klarownie sformułowane cele praktyczne animacji przez dwóch tylko cytowanych myślicieli francuskich skłaniają do zastanowienia się nad rodowodem teoretycznym tego procesu, co nie jest obojętne dla efektów działania, poczynwszy od etapu projektowania, poprzez wybór form i metod jego realizacji. Ów rodowód, czy właściwie rodowody sięgają, po pierwsze, do idei socjologii wychowania i pedagogiki społecznej; po drugie, odwołują się do idei pedagogiki kultury; po trzecie, nawiązują do ideologii postmodernizmu, co powoduje drobne rozbieżności i inne przesunięcia akcentów w realizacji owego procesu.

Aczkolwiek socjologię wychowania i pedagogikę społeczną łączy z pedagogiką kultury wspólny cel aktywizacji jednostki w imię szczytnych ideałów humanizmu, to jednak w tym pierwszym nurcie animacji eksponuje się rolę lokalnej grupy oraz uwarunkowań społecznych. Chodzi tu zwłaszcza o małą grupę społeczną i o jej przewodnika – animatora stymulującego zachodzące w niej przemiany na podstawie ożywionych wartości, wartości uznawanych za istotne w utrwalaniu tożsamości kulturowej tej społeczności. W procesie tym nie mogą być pominięte swoiste standardy kulturowe. Chodzi o to, aby grupa – w przypomnianych wcześniej trzech procesach – ujawniała swoje potrzeby i aspiracje, tworzyła interpersonalne związki na zasadzie zrozumienia ugody czy negacji i konfliktu, aby w ścisłym kontakcie z otoczeniem samorealizowała się w procesie kreacji poprzez działania twórcze i ekspresję. Niemalże idealny przykład takiego animacyjnego charakteru działań twórczych grupy zawiera artykuł H. Taborskiej (*Rola animacyjna sztuki społeczności i sztuki dla społeczności w Anglii*), w którym autorka analizuje działania „artystów społeczności” z fr. – „animatorów” w kolektywnej ekspresji twórczej – „murali”, takich jak „Składany Mural Rodzinny”, „Duch Soho” i „Nuklearny Brzask” (zob. J. Gajda, 1994). Ta zbiorowa artystyczna kreacja ożywiała pragnienia środowiska, umożliwiała zrozumienie przemian, integrowała społeczność, nobilitowała.

W przypadku animacji kulturalnej o rodowodzie pedagogiki kultury akcent pada nie tyle na grupę, ile na to, co się dzieje pod wpływem ożywianych wartości w każdym człowieku. Istotne są tu kategorie „rozumienia” we wprowadzaniu jednostek w świat wartości kultury szeroko pojmowanej oraz kategoria „kształcenia”. Animujący i animowany wnikają w dobra kultury, przeżywają i rozumieją tkwiące w nich ponadczasowe wartości i w ten sposób dokonują kreacji własnej osobowości.

To właśnie pedagogika kultury w ujęciu B. Suchodolskiego – jak słusznie stwierdza I. Wojnar –

w pośredni sposób wpłynęła na pojawienie się ruchu animacji kulturalnej, opartej na pojęciu uczestnictwa i twórczości. Wyrosła ona, przynajmniej we Francji, z przeciwstawienia się odgórnie pojmowanemu elitaryzmowi w upowszechnianiu tzw. kultury wyższej, czyli umacnianiu krytykowanej kiedyś przez B. Suchodolskiego kultury dwuwarstwowej. W latach sześćdziesiątych we Francji bardzo żywy był nurt krytyki takiego modelu kultury, protestowano nawet przeciw wysublimowanym formom upowszechniania, zarzucając im odgórność intencji. W imię nowocześnie odczytanej kultury jednowarstwowej ukształtował się taki nurt animacji kulturalnej, który określono we Francji jako kulturę w ruchu (I. Wojnar, w: J. Gajda, 1998, s. 27).

Według animatorów francuskich, kultura w ruchu oznacza ciągły proces wzbogacania kultury dzięki włączaniu jej dziedzictwa do dynamiki rozwoju i jako taka stanowi „swoistą odmianę uspołecznienia kultury włączanej w krąg żywego doświadczenia konkretnych ludzi” (tamże, s. 28).

Szerokie traktowanie kultury czy też kultury w ruchu i przede wszystkim zacieranie granic między kulturą wysoką a niską jest swoistą cechą postmodernizmu, któremu odpowiada proces animacji kulturalnej, albo odwrotnie – jak uzasadnia J. Kargul – koncepcja animacji kulturalnej jest impulsem postmodernistycznego myślenia o kulturze i jej upowszechnianiu (por. J. Kargul, 1998). Jest to teza ryzykowna, ale niepozbawiona racjonalnych przesłanek wynikających z cech postmodernizmu.

Trudny jest to do rozstrzygnięcia dylemat – czy animacja to odrębny proces stanowiący naturalną ewolucję od upowszechniania kultury i niejako równoprawniony z nim i uczestnictwem w kulturze, czy proces globalny obejmujący w dużej mierze te dwa? Rozstrzygnięcia uwarunkowane są rozumieniem używanych pojęć. M. Kopczyńska wskazuje na cztery modele animacji społeczno-kulturalnej.

Pierwszy model zakłada kształtowanie wspólnoty przez odwołanie się do norm i tradycji starej kultury; nawiązywanie kontaktów między animowanymi, przekazywanie wartości tkwiących w kulturze i podnoszenie jej poziomu.

Model drugi ujmował animację jako uczestnictwo i autoekspresję, jako wspomaganie jednostek w doprowadzaniu ich do uczestnictwa w ofercie różnych instytucji i do pobudzania autoekspresji w celu maksymalnego przybliżania się

do konkretnej zbiorowości przez tworzenie ośrodków i miejsc spotkań. Zakłada się tu odchodzenie od kultury tradycyjnej, zwłaszcza w miastach i na osiedlach, a sięganie do nowych zjawisk i tworzenie nowego typu kultury i nowych form życia społecznego, a także kształtowania własnego losu.

Model trzeci akcentuje jako cele animacji wyzwolenie i emancypację – samookreślenie się, usunięcie barier ekonomicznych i społecznych utrudniających rozwój grup upośledzonych kulturalnie, rolę animatora jako „czynnika zmian”.

Model czwarty jako zmodyfikowana wersja poprzedniego traktuje animację jako instrument demokracji kulturalnej. Chodzi tu zarówno o zapewnienie kontaktu publiczności z działami kultury wysokiej przez umożliwienie im dostępu do niej, o wspieranie przez państwo wartościowych ofert, a także o wywieranie poprzez uczestnictwo wpływu na decyzje wykraczające poza sferę kultury, a zatem na komunikowanie społeczne, ekspresję, zarządzanie, kształtowanie środowiska itp., oraz o wzrost świadomości społecznej członków grupy. W przypadku animacji społecznej akcentuje się rozwój jednostki prowadzący do jej autonomii (M. Kopczyńska, 1993, s. 64–67).

W powyższych modelach występują zbieżności z innymi paradygmatami aktywności kulturalnej. W modelu pierwszym widać analogie z prozelitycznie ujmowanym upowszechnianiem kultury. W modelu drugim daje o sobie znać idea uczestnictwa w kulturze, w formach kreatywnych najbardziej cenionych i pożądanych pedagogicznie. Chodzi tu o autoekspresję i twórczość – dodajmy – jako proces, wytwór i postawę. Takie traktowanie animacji wychodzącej poza obszar kultury tradycyjnej zaowocował w latach sześćdziesiątych w Anglii opisywanym przez H. Taborską tworzeniem sztuki społeczności dla przywrócenia humanistycznych więzi tej grupy. W tym modelu wyraźnie zaznacza się wspomniana już inspiracja pedagogiki kultury w ujęciu uspołeczniania kultury B. Suchodolskiego. Uspołecznienia traktowanego jako szukanie więzi i dorastanie do wspólnoty, jako służbę wartościom, jako powoływanie, rozbudzanie, wspomaganie wszystkich do wysiłku i twórczości, jako szukanie własnych dróg w różnorodnych źródłach, niwelowanie przedziału między twórczością a odbiorem. I następstwem tak pojmowanego uspołecznienia, według Suchodolskiego, jest proces upowszechniania kultury – sprowadzany głównie do prezentowanych w treściach wartości, którym przyznaje się zasadnicze znaczenie w tworzeniu i przeżywaniu kultury. Skuteczność tego procesu jest większa, gdy wyrasta z wartości wspólnych ludziom i z wartości dostępnych jednostce w realnym życiu. Proces ten posiada zatem nie tylko charakter społeczny, ale również indywidualny. Chodzi w nim głównie o upowszechnianie aktywności, a zwłaszcza szeroko pojętej twórczości – jak pisaliśmy – najwyższej formy uczestnictwa w kulturze. Znamienny wpływ w tym modelu wyraża się w przyjęciu zaproponowanego przez Suchodolskiego szerokiego traktowania kultury, jej antyelitaryzmu i demokratyzmu, przeświadczenia, że kultura ogółu powszechna będzie wówczas, gdy wyrastać będzie z wartości do-

stępnym każdemu w jego rzeczywistym życiu codziennym, kiedy będzie kojarzona z wartościami dostępnymi każdemu człowiekowi, który staje się autentycznym podmiotem kultury. Podkreślanie, że siła oddziaływania kultury zależy od owej aksjologicznej płaszczyzny styku z rzeczywistością, i przypominanie, że „żadna chwila ludzkiego życia nie jest wolna od moralnych zobowiązań” (B. Suchodolski, 1937, s. 219), to główne przesłanie animacji trzeciego i czwartego modelu.

Związek poszerzenia zakresu pojęcia kultury i animacji z pojęciem uczestnictwa i upowszechnianiem kultury, a nawet uspołecznianiem kultury nie powinien budzić wątpliwości w świetle przytoczonych faktów. Można oczywiście uzasadniać, że animacja jest naturalnym procesem ewolucji, począwszy od upowszechniania kultury, ale wtedy gdzieś ginie po drodze uczestnictwo w kulturze lub głosi się „upowszechnianie uczestnictwa kulturalnego” (zob. D. Jankowski, w: J. Gajda, 1994). Nie wydaje się jednak to przekonujące. Bardziej słuszne jest traktowanie animacji jako procesu eklektycznego w treści, obejmującego w dużym stopniu procesy upowszechniania, uspołeczniania kultury i uczestnictwa w kulturze.

Ożywianie stanowi swoistą istotę animacji zawartą w jej nazwie. Podobnie ma się rzecz ze wspomnianym wcześniej pobudzaniem aktywności, mającym miejsce także w wyżej omówionych procesach, do których animacja się odwołuje i czerpie z nich w zależności od przyjętego modelu. Wyrażna i niekwestionowana odrębność animacji zaznacza się jednak w rozpatrywaniu jej jako metody.

Nadmierne lansowanie przez politykę kulturalną animacji jako panaceum na anomie życia społeczno-kulturalnego, przeciwstawianie jej upowszechnianiu w kulturze i uczestnictwu jest niczym innym, jak tendencją przerzucania odpowiedzialności za edukację kulturalną na samorządy i społeczności lokalne na skutek wycofywania się państwa z roli mecenasa. Masowe, najczęściej mechaniczne przemianowywanie placówek kultury na centra animacji jest po prostu nieporozumieniem, które może doprowadzić do poważnego osłabienia i ośmieszenia animacji. Animacja jest bowiem jednym z procesów, a nie jedynym. Nie realizuje ona, jak słusznie zauważa D. Jankowski,

wszystkich ważnych zadań działalności kulturalnej i nie może być traktowana jako uniwersalny środek osiągania różnorodnych celów edukacyjnych i kulturalnych w zróżnicowanych warunkach społecznych. [...] Rozwój nie polega na tworzeniu substytutów, ale na rozbudowaniu alternatyw (w: J. Gajda, 1994, s. 28, 30).

M. Kopczyńska do ambiwalencji i dylematów animacji społeczno-kulturalnej zalicza:

- animację w służbie ideologii; trafnie zauważa, że animacja włączona w ramy instytucji traci z czasem nowatorskie ideały, a animatorzy jak urzędnicy są wykonawcami niezależnych od nich decyzji, których nie podejmują również uczestnicy;
- animację – między obowiązkiem a powołaniem;

- animację między biernym przystosowaniem i uzależnieniem a aktywnym uczestnictwem i autonomią;
- animację między upowszechnianiem a twórczością.

W rozpatrywaniu tej ostatniej podpira się poglądami R. Faberta o istnieniu ścisłego związku między animacją, twórczością a rozpowszechnianiem, jako trzema nierozłącznymi elementami, a w konsekwencji rozpowszechnianie kultury w ramach animacji prowadzi do nowych form twórczości (M. Konopczyńska, 1993, s. 92–150).

Nie kwestionując tego dylematu, omawianego tu w szerszym kontekście, można jednak dodać, że rozpowszechnianie „kultury to podstawowy etap upowszechniania jej” – tożsamy z udostępnianiem (uobecnianiem) dóbr kultury, po którym musi nastąpić uprzystępnianie ich i przyswojenie, aby można było mówić o upowszechnianiu.

Inne istotne dylematy animacji kulturalnej, które wymagają rozważań, dotyczą trzech problemów marginalnie występujących w polskojęzycznej literaturze przedmiotu. Są to:

- 1) intensywność procesu ożywiania, który można ująć w opozycję: reanimować czy animować?
- 2) animacja między swobodną, spontaniczną, żywiołową ekspresją a subtelnym sterowaniem w imię wartości stanowiących przesłanie edukacyjne. Jaki przyjmować kanon edukacyjny owych wartości prezentowanych w dobrach kultury (czy różnego rodzaju i poziomu)? W jakim stopniu animacja może i ma służyć zwalczaniu patologii i wyrównywaniu szans? Jak przeciwdziałać samoanimacji patologii i antywartości i je powstrzymywać?
- 3) wskaźniki animacji: czy przyjąć zobiektywizowane, konkretne dane liczbowe czy w równej mierze subiektywne i niewymierne w liczbach deklaracje animowanych o uzyskanych satysfakcjach, przemianach?



Zasygnalizowane w tym rozdziale podstawowe pojęcia związane z kulturą pozwalają zorientować się w obszarze problematyki, która będzie przedmiotem studiów w ciągu niemal całego okresu edukacji uniwersyteckiej. Tylko nieliczne problemy zostały tu skrótowo omówione, inne zostaną przywołane w następnych rozdziałach. Z pozostałych należy po prostu zdać sobie sprawę, umieć je zaszeregować i następnie przyswoić w toku samodzielnego i kierowanego studiowania.

Samokontrola i samokształcenie

1. Co rozumie się przez kategorie kultury i według jakich kryteriów się je wyodrębnia?
2. Proszę wskazać istotne cechy wyodrębniające kulturę popularną od tzw. kultury elitarnej. Twoja obrona i krytyka kultury masowej.
3. Jakie elementy w odniesieniu do człowieka można wyodrębnić w kulturze literackiej, filmowej, muzycznej itp.?
4. Jakie są istotne cechy wyróżniające takie kultury, jak: kultura narodowa, kultura ludowa, kultura świecka i kultura religijna?
5. Na podstawie dostępnych źródeł określ i oceń wybrane subkultury oraz dokonaj egzemplifikacji.
6. Jakie podstawowe kategorie można wyodrębnić w postmodernizmie?
7. Jak definiuje się pojęcie wartości i jakie dostrzegasz konsekwencje fundamentalizmu i relatywizmu w traktowaniu ich?
8. Jaka relacja zachodzi między wartościami oraz wzorami i jakie są modne wzory osobowe współcześnie?
9. Jaka jest treść i zakres pojęcia „kanon” i jaką rolę pełni w kulturze?
10. Co oznacza „mit” w węższym i szerszym znaczeniu; jakie są jego funkcje kulturotwórcze?
11. Symbolizm w kulturze. Jakie funkcje pełnią symbole w kulturze?
12. Jaką rolę pełni „kanon” w kulturze?
13. Co się rozumie przez „system kultury” i jakie są podstawowe systemy kultury?
14. Jakie swoiste cechy wyróżniają naukę spośród innych systemów kultury?
15. Na czym polega istota religii, jej mechanizmy psychologicznego oddziaływania. Kryzys czy swoisty renesans religii współcześnie?
16. Jaka jest rola oraz miejsce sztuki w edukacji kulturalnej?
17. Jakie miejsce wśród systemów kultury zajmuje język–komunikacja i na czym polega jego doniosłe znaczenie? Jakie są najnowsze odkrycia dotyczące języka zwierząt?
18. Jaka jest zasadnicza różnica między uczestnictwem w kulturze a upowszechnianiem kultury?
19. Jakie funkcje pełni uczestnictwo w kulturze i jakie wyróżniamy jego formy?
20. W jakiej relacji pozostają do siebie takie pojęcia, jak: „rewolucja kulturalna” i „kryzys kultury”, „demokratyzacja kultury” i „awangardyzm”?
21. Wskaż na znanych Ci przykładach istotne cechy animacji społeczno-kulturowej.
22. Które ze znanych osób w życiu publicznym uważasz za wybitnych animatorów i dlaczego?
23. Które z przemian we współczesnej kulturze uważasz za godne uwagi i dlaczego?

Rozdział III

Wybrane koncepcje rozwoju i badań kultury

1. Ewolucjonizm i dyfuzjonizm

Ewolucjonizm i dyfuzjonizm należą do kierunków antropologicznych prezentujących podejście historyczne w badaniach kultury.

Ewolucjonizm

Pojęcie ewolucjonizmu jest powszechnie znane i odnoszone do systemu poglądów w naukach biologicznych, zwłaszcza poglądów Morgana i Darwina. To pogląd filozoficzny i naukowy wywodzący się głównie z myśli Spencera i głoszący, że rzeczywistość współczesna – jej stan obecny i struktura – może być wyjaśniona jako wytwór ewolucji (rozwoju), której podlegają rzeczy i zjawiska. Ewolucjonizm dąży do rozwojowego ujmowania zjawisk, a zatem do wyjaśniania genezy faktów i poszukiwania praw rozwojowych oraz do oceny zdarzeń z punktu widzenia kryteriów postępu (rozwoju). Elementy tak pojętego ewolucjonizmu można znaleźć w wielu szkołach filozoficznych, teoriach naukowych i tendencjach metodologicznych. Między innymi marksiści nawiązywali do ewolucyjnych teorii rozwoju, a prace Morgana, zwłaszcza dotyczące teorii rodziny, Engels zaliczył do wydarzeń epokowych.

W naukach społecznych ewolucjonizm głosi pogląd, że świat zmienia się stopniowo, w sposób ciągły i jednokierunkowy, według tego samego schematu. Na skutek zachodzących zmian ilościowych i jakościowych następuje naturalny postęp od form niższych do wyższych – bardziej doskonałych.

Tym samym procesom podlega kultura. Ulega ona ewolucji od form prostszych do bardziej złożonych, od zjawisk homogenicznych do heterogenicznych.

Postęp społeczno-kulturowy ma charakter kumulatywny. Każda następna epoka stanowi podsumowanie i rozwinięcie dorobku epoki poprzedniej.

Tylor głosi, że instytucje ustanawiane przez człowieka nakładają się na siebie warstwami w szeregach zasadniczo wszędzie takich samych, niezależnie od różnic rasowych i językowych, kształtowane są przez podobną naturę ludzką, w odpowiednio zmieniających się warunkach dzikości, barbarzyństwa i cywilizacji (B. Olszewska-Dyoniziak, 1975, nr 2).

Według Morgana, ludzkość w swoim rozwoju przechodziła następujące „okresy etniczne”:

- 1) początkowy – dzikości,
- 2) barbarzyństwa, stanowiący wyższe stadium,
- 3) cywilizacji.

Okresom tym odpowiadały różne stany społecznienia – ustroje społeczne oraz typowe dla nich charakter i poziom kultury. Każdy z tych okresów dzieli się na trzy podokresy: starszy, średni i ostatni, które ze względu na poziom kultury określa się jako niższy, średni i wyższy. Na przykład niższy stan dzikości zaczyna się wraz z dzieciństwem ludzkiego rodzaju, a kończy z rozpoczęciem rybołówstwa i użyciem ognia. Średni stan rozpoczyna się końcowym etapem poprzedniego stanu, a kończy wynalezieniem łuku i strzały, co pozwoliło ludziom opuścić pierwotne schronienia i zająć większe obszary ziemi. Wyższy stan dzikości, zapoczątkowany tym ważnym wynalazkiem, kończy się wraz z odkryciem technik garncarskich, co rozpoczyna niższy stan barbarzyństwa. Przejście do średniego stanu – barbarzyństwa zaczyna się od oswojenia zwierząt, a do wyższego – od topienia rudy i obróbki żelaza. Na takim etapie rozwoju znajdowały się plemiona greckie epoki Homera, italskie przed założeniem Rzymu i germańskie za czasów Cezara. Etap cywilizacji zaczyna się zastosowaniem alfabetu fonetycznego i pisma hieroglificznego oraz powstaniem znanych zabytków piśmiennictwa. Dzieli się on na starożytny i nowożytny (por. J. Szczepański, 1961, s. 151). Współcześnie dodaje się średniowiecze i czasy ponowoczesne.

Morgan jest także twórcą oryginalnej teorii rozwoju rodziny i pokrewieństwa. W przeciwieństwie do Spencera, traktuje on rozwój ludzkości jako rozwój kultury, a rozwój rodziny i systemów pokrewieństwa – jako rozwój form organizacji społecznej będącej wynikiem zmian zachodzących w kulturze.

Problem zmiany należy do kluczowych w badaniach kultury. Sformułowano prawo konwergencji głoszące, że w podobnych warunkach podobne formy kulturowe mogą powstać niezależnie od siebie. Stany i formy kulturowe porównywano z punktu widzenia przyjętych kryteriów niższości i wyższości (metoda ewolucyjno-porównawcza). Powstały również teorie przeżytków jako śladów po zaginionych etapach kultury. Badania tzw. przeżytków (reliktów) mają naprowadzić na ślady wcześniejszych faz rozwojowych, na ich rekonstrukcję. Badania ludów

pierwotnych, ich ustroju społecznego i kultury mają być kluczem do zrozumienia dalszego rozwoju społeczno-kulturowego w ogóle.

Na szczególną uwagę w ewolucjonizmie zasługują traktowanie człowieka jako część przyrody, dążenie do ujmowania zjawisk społecznych w aspekcie rozwoju i dociekanie ich genezy oraz umieszczenie ich w historycznym kontekście.

W ewolucjonizmie klasycznym zwykło się wyróżniać trzy teorie ewolucji: Darwinowską teorię doboru naturalnego, Spencerowską dedukcyjną i spekulatywną teorię ewolucji uniwersalnej oraz teorię ewolucji tworzoną przez historyków kultury, według której osiągnięcia ludzkości są historią postępu ludzkiego umysłu.

Głównym reprezentantem trzeciej grupy jest E. Tylor. Jego zdaniem w kategoriach praw ludzkiego myślenia należy badać kulturę i jej ewolucję. Kładł nacisk na element twórczości w kulturze traktowanej jako produkt świadomej, racjonalnej myśli. To rozum człowieka powołuje, m.in. dla wyjaśnienia wielu tajemniczych zjawisk, określoną formę religii. O postępie w kulturze decyduje wzrost znaczenia zachowań racjonalnych opartych na rozległej wiedzy w stosunku do irracjonalnych praktyk opartych na tradycji.

Uogólniając, dorobek ewolucjonistów klasycznych można za R. Chmielewskim zamknąć w kilku następujących stwierdzeniach:

- 1) Ewolucjonizm był pierwszym kierunkiem naukowym, który zakładał istnienie ogólnego procesu rozwojowego wyrażonego przez zmiany w sferze społecznej czy kulturowej.
- 2) Podejmując wyjaśnienie problemu, jakim była ewolucja kultury, formułował jednocześnie prawa naukowe dotyczące rozwoju i zmiany.
- 3) Przyjmując założenie „psychicznej jedności człowieka”, generalnie przeciwstawiał się wyjaśnieniu różnic kulturowych w kategoriach rasowych.
- 4) Akcentując rolę czynników wewnętrznych, przy wyjaśnianiu zmienności kulturowej nie pomijał roli wpływów zewnętrznych.
- 5) Jako narzędziem mającym dostarczać obiektywnych danych i wyników posługiwał się metodą porównawczą, która stanowiła odpowiednik technik eksperymentalnych i laboratoryjnych będących podstawą nauk fizycznych.
- 6) Ujmując rzecz najogólniej: ewolucjonizm klasyczny stanowił warunek wstępny uprawiania systematycznej nauki o człowieku, społeczeństwie i kulturze (1988, s. 229–230).

Na wskazane wyżej cechy powołują się współcześni badacze, tworząc nową fazę myśli ewolucjonistycznej – współczesny kierunek ewolucjonizmu w kulturze. Odrzucają jednak niektóre poglądy swoich poprzedników. Uważają, że najpierw należy dokładnie zbadać zastaną rzeczywistość, a dopiero później dociekać, co z czego i jak powstało. Zakwestionowali tezę o jednokierunkowości i jednakowości rozwoju wszystkich ludów, czyli identyczności chronologicznych następstw od niższych do wyższych form kultury. Odstąpili od poglądów głoszących, że

kulturę ludów pierwotnych można uznać za reprezentatywną dla wczesnych szczebli rozwojowych całej ludzkości (por. J. Lutyński, 1956).

Nie znajduje się dziś podstaw do badania ogólnych schematów rozwojowych. Częściej wskazuje się na konieczność ujmowania tendencji zmian kultury ludzkiej w ogóle (Childe, White). Przeobrażenia społeczne i kulturowe, którym ulegają poszczególne społeczeństwa, określane są terminem „zmiana kulturowa”. Uważa się, że zmian społecznych nie można utożsamiać ze zmianami kultury i na podstawie historii jakiegokolwiek pojedynczego społeczeństwa odtwarzać ewolucję kultury w ogóle. W badaniach sprowadza się to zazwyczaj do fragmentaryzacji poszczególnych kultur, do wyodrębnienia wybranych dziedzin lub elementów w celu dokonania egemplifikacji ogólnych prawidłowości rozwoju.

W etnografii radzieckiej na przykład badano:

- skład etniczny i narodowościowy ludności w danym kraju;
- etnogenezę poszczególnych ludów i historyczne związki między nimi;
- formułowanie się narodów w wyniku asymilacji grup etnicznych;
- swoiste narodowo-bytowe właściwości ludów, takie jak: etniczne i narodowościowe tradycje, zwyczaje i obyczaje oraz wcześniejsze przeżytki;
- obecne procesy dokonujących się przemian;
- twórczość ludową (por. B. Olszewska-Dyoniziak, 1975).

Współczesny ewolucjonizm nie jest ściśle kierunkiem historycznym. Stanowi przede wszystkim koncepcję filozoficzną. Jest teorią kultury, która na podstawie danych empirycznych bada proces różnicowania się form kulturowych w czasie.

Do klasyków ewolucjonizmu współczesnej amerykańskiej antropologii kulturowej zalicza się Leslie Alvina White’a (1900–1975) i Juliana H. Stewarda (1902–1972).

Podstawową cechą podejścia White’a do problematyki kultury był antyredukcjonizm. Domagał się on analizy rzeczywistości kulturowej jako odrębnej, niezależnej od innych zjawisk. Kultura stanowi określoną całość powiązanych zdarzeń. Rozwija się od jednego stadium do drugiego. Czynnikiem integrującym w tym procesie jest czas lub zmiany formy. Proces ewolucyjny, choć przebiega w konkretnym miejscu i czasie, jest zawsze czasową sekwencją form (White, 1959, s. 30).

Kultura służy zaspokojeniu potrzeb człowieka i zapewnia trwałość gatunkowi ludzkiemu. Wyodrębnia się w niej trzy podsystemy: techniczny (narzędzia i technika ich użycia), socjologiczny (organizacja społeczna – zwyczaje, instytucje, wzory i zasady zachowania) oraz ideologiczny (idee i wierzenia).

W opozycji do teorii ewolucji ogólnej White’a powstała teoria ewolucji wieloliniowej Stewarda. Kluczem do jej zrozumienia jest teoria ekologii kulturowej, uznana za największy jego wkład do antropologii. Zasadniczym znaczeniem ekologii – zdaniem Stewarda – jest adaptacja do środowiska. Człowiek wkracza na scenę ekologiczną nie tylko jako organizm, ale również jako ponadorganiczny

czynnik kultury, który „podlega wpływom całej struktury życia i który także na nią wpływa” (J. H. Steward, 1955, s. 30–31).

Dorobek Stewarda zajmuje znaczące miejsce w teorii ewolucjonizmu współczesnego. Jako zwolennik materializmu kulturowego uznawał on w strategii badawczej zmienne techniczno-środowiskowe i techniczno-ekonomiczne za determinanty organizacji społecznej i ideologii. Stworzył koncepcję poziomów integracji społeczno-kulturowej, które tworzą typy kulturowe. Można je ułożyć na skali wzrastającej, gdzie każdy wyższy poziom jest bardziej złożony od poprzedzającego go. Koncepcja ta jednak nie stanowi konkluzji tematu ewolucji, ale ułatwia porównanie międzykulturowe i daje nowe znaczenie wzoru.

Steward, mimo że kładł nacisk na fakty, nie był zwolennikiem indukcyjnego uprawiania nauki. Fakty zmuszały go do modyfikowania teorii.

Koncepcje Stewarda i White’a są dziś traktowane jako komplementarne. Ich uczniowie wciąż je rozwijają. Na uwagę zasługuje teoria ewolucji konkretnej, czyli badanie adaptacji, co w ujęciu Sahlinsa oznacza badanie zmian przystosowawczych, jakim podlegają poszczególne kultury lub konkretna kultura, oraz ich rozwój w stosunkowo krótkim czasie (ewolucja ogólna zaś ma badać następstwo stadiów rozwoju czy poziomów integracji (por. J. Szacki, 1975, s. 350, 356, 368).

Ewolucjonizm współczesny odwołuje się w szerszym zakresie do różnych teorii, w tym m.in. do funkcjonalizmu.

Dyfuzjonizm

Dyfuzjonizm to kierunek w etnografii i etnologii, który nawiązuje do ewolucjonizmu, aby się mu przeciwstawić. Za główny czynnik rozwoju uznaje zapożyczenie i przenikanie wytworów kultury z jednej grupy do drugiej.

W badaniach chodzi o ustalenie, skąd pochodzi dany wytwór, jaką drogą dostał się na badany teren. Zakłada się przy tym istotny wpływ wysoko rozwiniętych ośrodków na rozwój kultury całej ludzkości. W wyniku dyfuzji następuje rozprzestrzenianie się produktów ewolucji i szybkie ich przemiany. Stwierdzenie jednak, że w jakiejś kulturze istnieją elementy pochodzące z innej kultury, nie mówi jeszcze nic o skomplikowanych procesach, jakie temu towarzyszyły, ani o działalności ludzi.

Amerykański dyfuzjonizm, reprezentowany przez Franza Boasa, kładł nacisk na określenie dynamiki kontaktów między ludźmi i ich skutków. Nie chodzi o opis faktów i tego, co się zdarzyło, ale o odpowiedź na pytanie, dlaczego się zdarzyło. F. Boas formułuje następujące założenia badawcze:

- 1) opisowe badanie zjawiska to pierwszy, wstępny etap analizy stadium procesu;
- 2) charakter badań ma być indukcyjny ze względu na ograniczony związek cech kulturowych (kompleksy kulturowe);

- 3) badania powinny przebiegać stopniowo – od badania cech kulturowych w wąskich okręgach do szerszych, też o zasięgu kontynentalnym, światowym;
- 4) musi być zachowany psychologiczny charakter badań, sięgający do jednostek ludzkich w celu pełnego zrozumienia i ukazania przemiany kulturowej.

Jednym z dyfuzjonistów był Edward Sapir, twórca m.in. koncepcji *arealów kulturowych*, która pozwala na odtworzenie chronologii względnej badanych zjawisk. Spopularyzowana przez C. Wisslera, głosi ona, że elementy kulturowe o węższym zasięgu rozprzestrzeniania można uznać za innowacyjne, młodsze, a wytwory o szerszym zasięgu za – odpowiednio starsze (np. garncarstwo odpowiednich typów). Teza ta została skrytykowana przez wielu badaczy.

Większy rozgłos zdobyła sobie, zapoczątkowana przez dyfuzjonistów amerykańskich, teoria akulturacji. Odnosi się ona do społecznych mechanizmów dyfuzji – zjawisk, które wchodzą ze sobą w stałe i bezpośrednie kontakty, pociągające za sobą zmiany w pierwotnych wzorach kulturowych jednej grupy lub obydwu grup i w charakterze tych kontaktów.

A. L. Kroeber dyfuzję określa jako proces rozprzestrzeniania się elementów kultury przez okręgi sąsiedzkie, inwencji czy nowych instytucji z określonego terytorium. Niekiedy proces ten może trwać tak długo, aż instytucje rozprzestrzenia się po całym świecie (A. L. Kroeber, 1973).

Dyfuzjonizm operuje pojęciem przemiany kulturowej, która oznacza wszystkie istotne zmiany, jakie dokonują się w każdej kulturze. W zakres tego pojęcia wchodzi akulturacja i wewnętrzna przemiana – zmiany niezwiązane z wpływem obcych kultur.

2. Funkcjonalizm i holizm

Funkcjonalizm

Funkcjonalizm należy do pojęć występujących w wielu dyscyplinach naukowych i dziedzinach życia. W filozofii F. Cassirera, który jest przeciwnikiem substancjalnego pojmowania świata, głosił konieczność zastąpienia pojęcia „substancja” pojęciem „funkcja”. W architekturze, urbanistyce i sztukach stosowanych kierunek ten zakłada, że zasadniczym czynnikiem każdego budynku czy układu przestrzennego jest funkcja, jaką ma spełniać, a także elementy techniczne oraz walory estetyczne, które go warunkują. W metodologii nauk funkcjonalizm oznacza rozpatrywanie zależności badanych zjawisk, stawianie pytań typu „jak działać?”, a nie „dlaczego?”. Funkcjonalizm w etnografii i etnologii był reakcją przeciw ewolucjonizmowi i dyfuzjonizmowi.

Powszechnie za twórcę funkcjonalizmu uznaje się B. Malinowskiego. Kulturę ujmuje on w aspekcie funkcji pełnionych w życiu badanej zbiorowości społecznej.

Funkcjonalizm łączy aspekt morfologiczny z podejściem historycznym. Skupia uwagę na analizie struktur społecznych i instytucji ludzkich, na wzajemnym powiązaniu elementów kultury przede wszystkim w aspekcie współczesnym, nie negując potrzeby rekonstrukcji przeszłości. Poszukuje dowodów organicznego związku całości kultury.

Pierwsi funkcjoniści opisywali społeczeństwa stosunkowo stabilnie i dlatego też mało uwagi poświęcali zjawiskom historycznym. B. Malinowski, jak podkreśla A. Kłoskowska,

wskazywał funkcjonalną zasadę zdolności kultury do zaspokojenia pierwotnych ograniczonych potrzeb wtórnych wytwarzanych przez samą kulturę i aparat jej działania [...] kładąc nacisk na integralną całość kultury [...], nie mógł wskazać zadowalającego wyjaśnienia zróżnicowania kultur występującego także w zbliżonych warunkach środowiskowych (A. Kłoskowska, 1981, s. 77).

Obok pojęcia funkcji R. Merton wprowadził pojęcie dysfunkcji dla oznaczenia zjawisk i elementów wnoszących do systemu napięcia, sprzeczności i kontakty. Wprowadził też pojęcie funkcji jawnych i ukrytych. Odtąd funkcjoniści mogli doszukać się przyczyn zmiany w systemie lub poza nim. Istotnym elementem przemian jest sam proces kontaktu, mieszania się i przekształcania kultur. Przez kontakt kulturowy rozumie się głównie wpływ cywilizacji europejskiej na kultury pierwotne.

Wspólną cechą poglądów wszystkich funkcjonalistów, mimo rozbieżności, jest przyjęcie założenia, że poszczególne elementy kultury można zrozumieć, kiedy rozpatruje się je jako powiązane ze sobą, gdy dostrzega się ich wzajemne związki i pełnione przez nie funkcje.

Najbardziej charakterystyczne dla badań terenowych są monografie dające całościowy obraz poszczególnych kultur. Bronisław Malinowski również na tym polu ma znaczne zasługi dzięki wypracowanym przez siebie metodzie i technice badań terenowych w etnologii. Jemu zawdzięcza się przychylne nastawienie do obcych kultur, wysiłek w ich zrozumieniu bez jakichkolwiek uprzedzeń, wczucie się w badaną zbiorowość i poznanie jej sposobu widzenia świata. Poprzez przesunięcie w badaniach punktu ciężkości na pytanie, jak działają poszczególne elementy kultur i jak są wzajemnie powiązane w całości kultury, przyczynił się do powstania nowego kierunku – holizmu (B. Malinowski, 1958).

Holizm

W ujęciu filozoficznym holizm jest teorią rozwoju, według której istotną cechą świata jest jego całościowy charakter. W antropologii kultury, jak podkreśla B. Olszewska, holizm to:

całościowe traktowanie kultury oraz badanie w pierwszym rzędzie funkcji elementów kulturowych, a więc roli, jaką ona pełni w całokształcie systemu, to dwa fundamentalne założenia teoretyczno-metodologiczne nowego kierunku (B. Olszewska-Dyoniziak, 1975, s. 127).

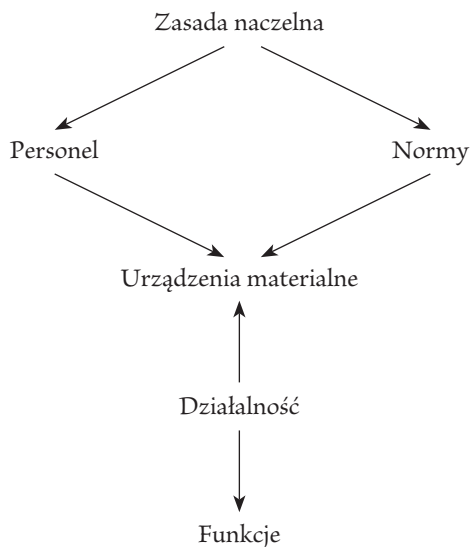
Malinowski pojmował kulturę jako specyficznie ludzką formę adaptacji do warunków środowiska i traktował ją instrumentalnie w stosunku do podstawowych i pochodnych potrzeb ludzkich. Przyjęcie teorii potrzeb stworzyło podwaliny antropologicznej analizy kultury. To człowiek i jego potrzeby stanowią źródło i wyznacznik kultury. Stwierdzenie to powoduje dalsze konsekwencje metodologiczne. Przede wszystkim w teorii potrzeb (jako punktu wyjścia do analizy kultury) nadaje olbrzymią rangę syntetyzującej nauce o kulturze i człowieku, a ponadto zapobiega podziałowi antropologii na wyspecjalizowane dziedziny.

Na podstawie stworzonej przez siebie klasyfikacji potrzeb produkcji, organizacji kolektywnego działania, kontroli społecznej oraz transmisji kultury Malinowski tworzy funkcjonalny model kultury, któremu jednak zarzuca się statyczny i ahistoryczny charakter. Nie uwzględnia on bowiem dynamicznego rozwoju potrzeb w zależności od warunków historycznych, a także ich różnicowań w obrębie tej samej kultury.

Podstawę organizacji osobowości tworzy zespół potrzeb podstawowych – biologicznych, które powodują kształtowanie się wzorów zachowań. Rola kultury, według Malinowskiego, w przeciwieństwie do Freuda, polega na zaspokojeniu potrzeb.

We wszystkich kulturach występują trójfazowe cykle życiowe: impuls, wywołana przezeń czynność i osiągnięty stan zaspokojenia. Charakter czynności i siła potrzeb są różnicowane w zależności od kultury, która dostarcza środków do ich zaspokajania. Owemu zaspokajaniu potrzeb mają służyć różnorakie instytucje. Chodzi o badanie działalności instytucji na tle uznanych celów i wykrycie nieuświadomionych czy ukrytych funkcji. Efekty działalności rozpatruje się w stosunku do realnych potrzeb określonych środowisk społecznych. Akcent pada na wykrywanie i określanie potrzeb ludzkich w konkretnych warunkach społecznych.

Schemat 1. Model instytucji według B. Malinowskiego



Instytucje w jego ujęciu są właściwymi elementami kultury, a siatka zależności między nimi tworzy strukturę systemu kulturowego. B. Malinowski stwierdza:

Rzeczywistymi jednostkami składowymi kultur mającymi pewien stopień trwałości, powszechności i niezależności są zorganizowane systemy czynności ludzkich, zwane instytucjami. Każda instytucja ześrodkowuje się wokół jednej podstawowej potrzeby, w trwały sposób łączy grupę ludzi we wspólnym zadaniu oraz posiada szczególny zespół doktryn oraz technikę rzemiosła. Instytucje nie są skorelowane w sposób prosty i bezpośredni ze swymi funkcjami: jedna potrzeba nie znajdzie jednego zaspokojenia w obrębie jakiegś jednej instytucji. Instytucje skupiają w sobie szerszy splot funkcji i mają charakter syntetyczny (w: A. K. Paluch, 1981, s. 142–143).

Uważa on, że określenie identyczności kulturowej wytworu możliwe jest jedynie przez umieszczenie go w kontekście sytuacyjnym badanej instytucji i pokazanie, jaką funkcję spełnia. Instytucje powinny działać racjonalnie, a zatem mieć na uwadze możliwość optymalnego zaspokajania wielu różnorodnych ludzkich potrzeb w określonej sytuacji społecznej. Pogląd ten nie stracił na swojej aktualności (por. J. Zieleniewski, 1984).

Doniosłość modelu Malinowskiego polega na całościowym ujmowaniu systemu, który tworzą instytucje, i na zwróceniu uwagi na mechanizmy ich działania, na uwidocznienie różnorodnych współzależności zachodzących w ich obrębie.

3. Kierunek etnopsychologiczny i strukturalizm

Kierunek etnopsychologiczny

Kierunek ten powstał pod przemożnym wpływem rozpowszechnionych w psychologii i socjologii teorii behawiorystycznych oraz teorii Freuda. Obiektem zainteresowań stał się w nim problem osobowości ludzkiej i jej kulturowych uwarunkowań, stąd też nazywany jest często szkołą kultury i osobowości. Jego główni przedstawiciele to m.in. R. Benedict, M. Mead, C. Kluckhohn, E. Sapir i R. Linton. Swoistość i odrębność badanych kultur upatrywali oni w historycznie uwarunkowanych systemach wartości. Starali się wyodrębnić dominującą orientację w kulturze – styl i wzory oraz wskazywać na współzależność i „współgranie” poszczególnych jej elementów. W rozpatrywaniu wzajemnych związków elementów kultury wprowadzili pojęcie integracji funkcjonalnej dla określenia ładu ludzkiej działalności podporządkowanej wymogom określonego systemu oraz pojęcie integracji logicznej dla określenia spójności pojęć dotyczących systemu wartości i wierzeń regulujących zachowania w obrębie danej kultury. Ponieważ pojęcie całościowo pojmowanej kultury okazało się trudne w prowadzeniu porównawczym badań, zaczęto w to miejsce stosować takie kategorie, jak: wzór, wartość, norma, motywacja, rola społeczna, następnie zwyczaj. Kulturę uznano za podstawowy czynnik kształtujący osobowość ludzką i podstawę do wyjaśnienia regularności i zróżnicowania ludzkich zachowań.

Nie wszyscy jednak godzili się na tak pojmowany determinizm wyłącznie poprzez kulturę (poza językiem i niektórymi formami etykiety), dlatego też niektórzy badacze zaczęli posługiwać się określeniem „wpływ kulturowy”, odnoszonym po pierwsze, do procesu edukacji czy socjalizacji jednostki, a po drugie, do analizy zachowań ludzi i przyjmowanych przez nich wzorów i norm z danej kultury.

To drugie stanowisko znane jest z pracy R. Benedict *Wzory kultury*. W pracy tej autorka przedstawia trzy kultury prymitywne jako trzy odrębne wzory określające osobowość ich członków: jako apolińską kulturę Indian Zuni, dionizyjską – Kwakiutłów oraz paranoidalną – malenazyjskich Dobuańczyków. Podziałowi temu zarzuca się jednostronność, ograniczenie się do analizy sfery religijno-obrzędowej, zauroczenie poetyką wizją kultury apolińskiej czy dionizyjskiej, niedostrzeganie złożoności czynników determinujących zachowania.

Wiele późniejszych prac, począwszy od A. Kardina i R. Lintona, ujmowało osobowość w kategoriach cech: wrodzonych, ogólnoludzkich, grupowych i ogólnonarodowych. Osobowość zaczęto traktować w sensie psychologicznym jako wielojednę wszystkich dyspozycji i funkcji człowieka, a w sensie społecznym jako wypadkową ról społecznych, środowiska i wzoru kulturowego, co skłoniło do sięgania po bardziej precyzyjne techniki badawcze, m.in. teksty projekcyjne, spisywanie i analizowanie biografii. Nastąpił też wyraźniejszy podział prac na uka-

zujące etos, styl kultury oraz na analizujące mechanizmy powstawania wzorów kultury mających wpływ na kształtowanie osobowości. Ten drugi mechanizm upatrywano przede wszystkim w czynnościach edukacyjnych – w zabiegach wychowawczych traktowanych jako pomost między kulturą a osobowością.

Kultura – zdaniem Rulpha Lintona (1975) – jako zjawisko socjopsychologiczne stanowi płaszczyznę do spotkań jednostki i społeczeństwa. W kształtowaniu osobowości szczególna rola przypada wczesnym fazom socjalizacji. Jednostka, ograniczając się głównie do subkultur klasowych, nie zna w całości kultury, w jakiej uczestniczy, i nie wyraża w swym postępowaniu jej wzorów.

Linton wprowadza pojęcie osobowości modalnej jako kategorii statystycznej, skupiającej pewne cechy psychiczne oraz częstotliwość ich występowania. Pojęcie to nie wyklucza istnienia w obrębie określonej kultury różnych typów osobowości, odnosi się do każdej zbiorowości i nie wiąże z określoną teorią psychologiczną.

Jednostka stanowi podstawę wszystkich zjawisk społecznych i kulturowych, a jej potrzeby tworzą motywów zachowań. Od stopnia standaryzacji zachowań jej członków zależy pomyślne przygotowanie jednostki do zajmowania określonego miejsca w społeczeństwie.

Kultura jest konfiguracją wyuczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy składowe są podzielane i przekazywane przez członków danego społeczeństwa (tamże, s. 44),

a na rzeczywisty jej obraz składa się cała suma zachowań wyuczonych i podzielanych w społeczeństwie.

Podstawową funkcją osobowości jest umożliwienie jednostce wykazywania takich form zachowań, które będą dla niej korzystne w warunkach narzuconych przez środowisko, a zatem:

- rozwinięcie adekwatnych behawioralnych reakcji na różne sytuacje;
- redukcja tych reakcji do nawyków;
- wytwarzanie ustalonych już nawyków reakcji.

Jednostki są skłonne do naśladowania wzorów kulturowych swego społeczeństwa, gdy spotykają nowe sytuacje, gdy sytuacja powtarza się, starają się przemyśleć i dostosować owe wzory do swych indywidualnych potrzeb (tamże, s. 120).

Kultura jest dominującym czynnikiem ustalania typów osobowości podstawowej dla różnych społeczeństw, a także określenia licznych osobowości statusowych, charakterystycznych dla każdego społeczeństwa.

Są to odwrotne stwierdzenia do funkcjonalizmu, dla którego osobowość ukształtowana kulturowo jest czymś wtórnym. Badania te wzbogacone zostały o pojęcie logicznej integracji kultury jako swoistego rodzaju spójności systemu wartości, a także o pojęcie motywacji. Zaowocowało to wieloma oryginalnymi pracami z psychologii społecznej na temat charakteru narodowego, a w psychiatrii pracami na temat uwarunkowań kulturowych osobowości neurotycznych

czy psychopatycznych; pojawieniem się koncepcji jednostki nienormalnej (R. Benedict) czy kulturowego tła poczucia zagrożenia (T. M. Newcomb).

Strukturalizm

Pojęcie strukturalizmu zrobiło karierę w metodologii i sztukach plastycznych. W plastyce odnosi się do malarstwa abstrakcyjnego zbliżonego techniką do kolażu. W metodologii oznacza postawę badawczą, która kładzie nacisk na badania powtarzalnych struktur, a nie na ich genezę czy funkcję.

Strukturalizm występuje zwłaszcza w językoznawstwie, w nauce o literaturze, w antropologii kulturowej, teorii kultury, w religioznawstwie, w socjologii niemarksistowskiej.

W naukach humanistycznych olbrzymi rozgłos zdobyły sobie prace C. Lévi-Straussa.

W każdym ze swych przedsięwzięć – jak stwierdza – antropologia udowadnia jedynie homologię [zdolność – uzup. J. G.] strukturalną zachodzącą pomiędzy myślą ludzką w działaniu a przedmiotem, do którego myśl ta się stosuje. Integracja metodologiczna treści i formy odzwierciedla we właściwy sposób integrację bardziej istotną – metody i rzeczywistości (1968, s. 122).

Zdaniem Lévi-Straussa, strukturalizm prowadzi do poznania rzeczywistości *sui generis*, którą stanowi nieświadoma działalność ludzkiego umysłu. Kładzie on nacisk na badanie formy, którą traktuje jako najgłębszy wyraz treści. Poznanie rzeczywistości prowadzi do poznania formy, która jest wyrazem nieświadomości, a także praw rządzących ludzką myślą. Rzeczywistość społeczna stanowi zewnętrzny przejaw „rzeczywistości ludzkiej” – istotniejszej niż społeczna, bo kierującej ludzkim umysłem.

Celem badania ma być taka analiza rzeczywistości kulturalno-społecznej, która prowadzi do odkrycia nowej, nieznannej i niedostępnej zmysłom rzeczywistości oraz struktur tworzonych w umyśle w celu ułożenia otaczającego świata i nadania mu logicznej zwartej formy.

Według Lévi-Straussa, w głąb „rzeczywistości ludzkiej” (poznać kategorie logiczne i wartości moralne nieobserwowane) można przeniknąć na drodze analizy języka – badania jego struktury. Językoznawstwo prowadzi do zrozumienia pojęcia struktury, ponieważ ukazuje sposób przechodzenia od analizy elementów do analizy systemu semantycznego, wskazując, jak jest on zbudowany z tych elementów. Pojęcie struktury oznacza model skonstruowany zgodnie z analizą rzeczywistości empirycznej.

Po pierwsze, struktura ma charakter systemu. Składa się ona z takich elementów, że zmiana jednego z nich pociąga za sobą zmiany wszystkich pozostałych. Po drugie, każdy model należy do pewnej grupy transformacji, odpowiada jednemu

modelowi, z tej samej rodziny, tak że całość transformacji stanowi grupę modeli. Po trzecie, wskazane wyżej właściwości pozwalają przewidzieć zachowanie się modelu w przypadku zmiany jednego z jego elementów. Wreszcie model musi być zbudowany w taki sposób, by jego funkcjonowanie mogło zdać sprawę ze wszystkich dostrzeżonych faktów (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 367–368).

W badaniach powinny być przestrzegane następujące zasady. Pierwszym etapem jest analiza rzeczywistości empirycznej, a następnie na jej podstawie buduje się model, który z kolei przykłada się do rzeczywistości, aby w dalszym etapie określić reakcje na tę rzeczywistość. Dlatego też J. Piaget, definiując strukturalizm, stwierdza, że:

struktura jest systemem przekształceń, który jako system ma swoje prawa (przeciwstawne właściwościom posiadanym przez elementy) i utrzymuje się lub wzbogaca dzięki samej grze swych przekształceń, z tym że przekształcenia nie przestępują granicy systemu ani też nie wymagają odwołania się do elementów zewnętrznych. Słowem, struktura ma potrójny charakter: całości, przekształceń i samosterowania (J. Piaget, 1972, s. 33).

Konstruowanie modeli w następstwie obserwacji rzeczywistości należy do najistotniejszych elementów analizy strukturalnej. Modele, te dostrzegane i te niedostrzegane, prowadzą do odkrycia „nieświadomej działalności ludzkiego umysłu”, co stanowi centralne zagadnienie w strukturalizmie antropologicznym. Prowadzi to do badania związków między językiem a kulturą konkretnej zbiorowości, pokrewieństwa sztuki z magią, religią i mitami. Przechowywanie w pamięci symboli i mitów ujawnia się – za Freudem – jako przejaw podświadomości.

Zdaniem S. Żółkiewskiego, strukturalizm to koncepcja zmiany faktów na znaki. Znaki przekazują określone informacje bez konieczności odwoływania się w ich interpretacji „do nieświadomej działalności umysłu”. Warto natomiast strukturalizm językowy podeprzeć semiotyką i teorią informacji.

Strukturalizm jako kierunek jest najczęściej krytykowany m.in. za ahistoryczność. Do krytykujących należą również marksiści.

4. Kultura w ujęciu marksistowskim

W ujęciu marksistowskim kultura to „świat człowieka” powstały w jego walce o podporządkowanie rzeczywistości przyrodniczej. Przejście od stanu zwierzęcego do stanu ludzkiego stanowi przejście od natury do kultury. Kultura jest tu szeroko ujmowana. Obejmuje materialne i duchowe wartości wytwarzane przez ludzi („masy społeczne”) oraz formy ich społecznej działalności, predyspozycje i zdolności, charakterystyczne dla „stylu życia” danego społeczeństwa.

W zakres tego pojęcia wchodzi:

- podmiot kultury – twórcy, organizatorzy oraz odbiorcy – masy, które są twórcami historii i kultury;
- zachowania (czynności ludzkie);
- wytwory działalności ludzkiej;
- czynniki integrujące – zbiór ludzi, zachowań, wytworów.

Kulturę traktuje się podmiotowo, akcentując jej możliwości w zmienianiu człowieka i świata. „Najwyższą wartością jest człowiek” – to główna dewiza marksizmu. Swoistość gatunkową człowieka, zdaniem Marksa, wyznaczają:

- specyficzna ludzka praca (praxis);
- społeczny charakter natury ludzkiej;
- świat dzieł, które człowiek tworzy i przetwarza;
- specyficzne ludzkie potrzeby.

Praca ludzka jest

procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodą, procesem, w którym człowiek przez swoją działalność realizuje, reguluje i kontroluje – wymianę materii z przyrodą [...]. Oddziałując [...] na przyrodę zewnętrzną i zamieniając ją, człowiek zmienia zarazem swoją naturę (K. Marks, 1980, t. 1, s. 377).

Ludzka praca lub zgodnie z nomenklaturą filozoficzną – ludzka praktyka (praxis) przyczynia się do przekształcenia rzeczywistości przyrodniczej i samego człowieka, kształtuje i rozwija jego potrzeby. Jest ona nie tylko środkiem do życia, ale również formą samoafirmacji i źródłem rozwoju człowieka.

Praca czyni człowieka istotą uniwersalną, a zatem świadomą. W odróżnieniu od zwierząt, człowiek posiada świadomość samego siebie, co oznacza samowiedzę, że istnieje sam dla siebie, że potrafi siebie samego uczynić przedmiotem swojej świadomości [...], czyni swą działalność życiową przedmiotem własnej woli i świadomości (tamże, s. 554).

Kultura (na określenie której Marks używał terminów „produkcja materialna” i „produkcja duchowa”) stanowi integralną część „świata człowieka” i jako taka nierozzerwalnie wiąże się z ludzką pracą. Takie jej pojmowanie akcentuje likwidację przeciwstawiania tego, co duchowe, temu, co materialne.

W *Teoriach wartości dodatkowej* Marks pisał:

Aby rozpatrywać związek między produkcją duchową i materialną, trzeba przede wszystkim traktować tę ostatnią nie jako ogólną kategorię, ale ujmować ją w określonej formie historycznej [...]. Z określonej formy produkcji materialnej wynika, po pierwsze, określona struktura społeczeństwa, po drugie, określony stosunek ludzki do przyrody. Ich ustrój państwowy i życie duchowe są określone przez jedno i drugie (A. Kłoskowska, 1969, s. 69).

Kultura jest wyłącznym wytworem człowieka realizującego trojako funkcję: jej twórcy, organizatora, odbiorcy. Aktywności człowieka towarzyszą procesy

eksterioryzacji, czyli przekształcenia „świata wewnętrznego”, „świata podmiotowego” w „świat dzieł ludzkich”, w materialne przedmioty oraz procesy interioryzacji – uwewnętrzniania, odbierania i przyswajania sobie wytworów ludzkich.

Osobowość to „kapitał duchowy” tworzony ze zdobytej wiedzy i nabytych umiejętności.

Marks stwierdza, że człowiek to jego świat, co stanowi wyraz dialektycznego związku między „człowiekiem wewnętrznym” i jego zewnętrznym wyrazem społecznym i materialnym, pomiędzy jego działalnością a „kapitałem duchowym”.

Człowiek jest przez niego traktowany w kategorii podmiotu, ponieważ przekształca przedmiot (świat zewnętrzny), i czyniąc tak, znajduje w nim rzeczywisty świat „podmiotowy”. W ustroju wyzysku klasowego świat przedmiotowy nie tylko nie „uczłowiecza”, ale pozbawia człowieczeństwa. Świat bowiem stworzony przez człowieka urasta do rozmiarów niezależnej od niego rzeczywistości, która jawi mu się jako obca i której zmuszony jest ulegać. W tym znaczeniu mówi Marks o alienacji człowieka.

W takim świecie (alienowanym) człowiek nie odnajduje w „przedmiotach” samego siebie, czuje wyraźnie rozdwojenie między przedmiotem a podmiotem. I w takiej sytuacji albo poddaje się światu przedmiotowemu, tracąc swe człowieczeństwo, albo ucieka w świat podmiotowy, tracąc swą ludzką istotę, bo być człowiekiem to żyć w obu tych światach jednocześnie. Charakteryzując sytuację człowieka epoki kapitalizmu, Marks wprowadził pojęcia „człowiek prawdziwy” i „człowiek rzeczywisty”. „Człowiek rzeczywisty” jest ukształtowany przez konkretny świat – obcy i wrogi, obojętny wobec wartości ludzkich, przez co przestaje być człowiekiem prawdziwym. „Człowiek prawdziwy” to taki, jaki mógłby być – to potencja wynikająca z istoty ludzkiej. Niestety, warunki wyzysku i alienacji prowadzą do konfliktu między człowiekiem prawdziwym i rzeczywistym.

Ludzie, według Marksa i Engelsa, odróżniają się od zwierząt, gdy zaczynają wytwarzać środki utrzymania, określają się przez wytworzenie (co i jak wytwarzają). To praca kształtuje cechy osobowości klasy robotniczej, co czyni ją zdolną do czynów rewolucyjnych – przeobrażania stosunków społecznych.

Integralnym składnikiem rewolucji proletariackiej jest rewolucja kulturalna, która stwarza realne przesłanki upowszechniania i demokratyzacji kultury, tj. korzystania z dotychczasowego dorobku oraz tworzenia nowych wartości, uspołeczniania instytucji i wprowadzania mecenatu państwa.

Ciągłość kultury wynika z mechanizmu przechodzenia jednego ustroju w drugi. Zgodnie ze sformułowaną przez Engelsa zasadą negacji, jako jednego z naczelných praw dialektyki, z dawnych, negowanych formacji społecznych przejmowanych jest wiele wytworów i urządzeń, nie zaczyna się budowania wszystkiego od nowa. Przemiany społeczne dają większą szansę sięgnięcia do dawnych wytworów – ich rozumienia i przyswajania w zmieniających się warunkach. Przyswajanie to ma jednak charakter krytyczny i selektywny. Ciągłość

kultury oznacza wybór tradycji oraz jej interpretację zgodną z zasadami rozwoju społecznego, a także dążeniami grup społecznych.

Tradycja zmarłych pokoleń ciąży jak zhora na umysłach żyjących. I właśnie wówczas, gdy wydają się być zajęci tym, by dokonać przewrotu w sobie samych i w tym, co ich otacza, by stworzyć coś, czego jeszcze nigdy nie było, w takich właśnie epokach kryzysu rewolucyjnego przywołują oni trwożliwie na pomoc duchy przeszłości, zapożyczając od nich imiona, hasła bojowe i szaty, ażeby w tym uświęconym przez wieki przebraniu i w tym zapożyczonym języku odegrać nowy akt historii świata (K. Marks, w: K. Marks, F. Engels, 1980, s. 229).

Nowa epoka niesie ze sobą rozdźwięk między kulturą elity i kulturą ludzi, między człowiekiem rzeczywistymi a prawdziwym. Nową socjalistyczną kulturę będzie charakteryzowała swoboda twórcza. Wszelkiego rodzaju twórczość artystyczna, wyzwolona od przymusowego zawodowstwa, stanie się udziałem rzesz ludzi chcących ją uprawiać.

Wyznacznikami rewolucji kultury w ujęciu marksistowskim są:

- 1) stopień aktywnego udziału mas społecznych jako twórców, organizatorów i odbiorców kultury;
- 2) stopień przewyższania społecznych barier kultury między miastem i wsią, podziałów na pracę fizyczną i umysłową;
- 3) idee dominujące oraz wartości kultury stanowiące bogactwo społeczeństwa;
- 4) stan powszechnej oświaty, instytucji i ośrodków upowszechniania kultury, stopień ich demokratyzacji i infrastruktura;
- 5) stopień zwiększających się obiektywnych możliwości uczestnictwa w kulturze oraz możliwości dokonywania wyboru (por. A. Klinger, 1982, s. 46–47).

W procesie upowszechniania kultury – jak stwierdza A. Klinger – nie wolno jednak zapominać o jednym z jej istotnych elementów, jednym z wyznaczników jej rozwoju, a mianowicie o przekazie określonych treści związanym z narodową i powszechną przeszłością historyczną, dialektycznie sprzęgniętą z tradycją ruchów proletariackich, kryjącą w sobie bogactwo treści humanizmu, racjonalizmu, patriotyzmu, internacjonalizmu i tolerancji (tamże, s. 47).

Według marksistów, człowiek jest twórcą kultury. Przewyższa się podział na kulturę elitarną i kulturę mas. Masy są podmiotem aktywności kulturalnej, im to głównie przypadają funkcje organizatora, odbiorcy i twórcy kultury. Rozwijając działalność kulturalną, należy pamiętać przede wszystkim o podmiotowym traktowaniu człowieka, o prawie każdego do „wychowania się”, do „samodzielnego kształtowania się”, o świeckim charakterze kultury i bogatych, różnorodnych formach uczestnictwa w niej, a także o zacieraniu się różnic między twórcą a odbiorcą.

Wysunięte przez Lenina hasło rewolucji kulturalnej rozumiane jest jako krótszy lub dłuższy okres przyswajania przez masy ludowe dorobku kultury

światowej, która ma doprowadzić do przekształcenia świadomości tych mas, do wyrobienia odpowiednich poglądów i postaw.

Celem rewolucji kulturalnej są głównie trzy zadania:

- 1) likwidacja izolacji kultury od narodu i odwrotnie – narodu od kultury;
- 2) przekształcenie mas społecznych z biernego przedmiotu oddziaływań w aktywny podmiot (masy mają pełnić trzy upowszechnione już funkcje: twórcy, organizatora i odbiorcy kultury);
- 3) wprowadzenie mecenatu państwowego.

Do głównych wartości kultury socjalistycznej zalicza się:

- marksizm i leninizm jako podstawę systemu wartości kultury;
- humanistyczne wartości kultury;
- rolę pracy w socjalistycznym systemie wartości;
- świecki charakter kultury socjalistycznej.

Akcentuje się dynamiczny charakter kultury, która powoduje, że człowiek staje się bogatszy wewnątrz.

5. Kultura we współczesnej myśli katolickiej

Współczesna myśl katolicka dotycząca m.in. kultury rozwija się pod prze-
możnym wpływem filozofii personalistycznej J. Maritaina. Postulował on od-
nowienie przez chrześcijan cywilizacji europejskiej i oddzielał Kościół od świata
współczesnego, a religię od kultury.

Świat chrześcijański to nie Kościół, tak jak kultura to nie religia, i pierwszy
akt naszej duszy winien być wysiłkiem odwiązania się i wyzwania, wzlotem do
wieczności, zdobywaniem przez poznanie i miłość Królestwa, które nie jest z tego
świata, które jest ponadpolityczne, ponadkulturalne, ponadrasowe, ponadnarodowe
i w którym się kryje życie naszego życia (J. Maritain, 1937, s. 6).

Kościół, jego zdaniem, pochodzi z nieba, a cywilizacja czy kultura są czymś
doczesnym i ziemskim, pełnym braków. Przestrzegał także przed pomieszaniem
Kościoła z kulturą chrześcijańską, a katolicyzmu ze światem katolickim, ponie-
waż Kościół i katolicyzm to rzeczy w istocie swej nadprzyrodzone, stojące ponad
zagadnieniami kultury, mające jeden cel – życie wieczne. Natomiast cywilizacja
chrześcijańska i kulturalny świat katolicki mają swój cel doczesny i dobrze jeżeli
jest on podporządkowany życiu wiecznemu (tamże, s. 42–43).

To oddzielenie nie oznacza jednak braku Kościoła w kulturze. Istnieje on,
podobnie jak dusza, w ciele. Aczkolwiek katolicyzm jest zdolny przeniknąć kultu-
rę, to nie znaczy, że ma być związany z jakąś określoną kulturą czy też poszczegól-
nymi jej formami. To katolicyzm – zdaniem Maritaina – ożywia i kształtuje kul-
turę, zachowując wobec niej swą niezależność nawet wtedy, kiedy się posiłkuje jej

składnikami i korzysta z języka, architektury, sztuki itp. Wysuwaną przez siebie koncepcję kultury chrześcijańskiej, opartej na nauce świętego Tomasza z Akwinu, przeciwstawił stworzonej przez współczesny świat cywilizacji industrialnej, skierowanej na zagrożenia produkcji i bazującej na supremacji ekonomii.

Ważna rola Kościoła polega na tym, że jest ona depozytariuszem religii Chrystusowej przenoszącym ją do głębin kultury. Rola religii w kulturze jest olbrzymia, ponieważ przez prawdy, które w sobie zawiera, zapewnia trwałość cywilizacji chrześcijańskiej. Nawet najpotężniejsze cywilizacje pod wpływem takich czy innych okoliczności mogą zginąć, a kultura katolicka popełniać błędy. Kościół, głosząc prawdę, powinien tym dobrem obdarzać cały świat, nie tylko chrześcijański. Dzięki posiadanemu dobru rozwijają się również inne kultury oddalone od Kościoła. Opatrzność Boska czuwa nad wszystkimi ludami i każdym typem kultury, uszlachetniając go i podnosząc.

W ujęciu personalizmu maritainowskiego, Kościół, aby pełnić swoją misję, musi wchodzić w kulturę czy określone kultury jako coś, co jest zewnętrzne wobec niego. Na temat kultur niechrześcijańskich Maritain napisał:

Nie pragniemy niszczyć tych kultur, lecz służyć im chcemy, dopomóc, aby odnalazły w sobie to, co w nich naprawdę szlachetne, mądre i prawdziwe, chcemy, aby się oczyściły i wyzwoliły kamienie czekające na to, aby spiętrzały się na nich wyższe sprawy (J. Maritain, 1937, s. 49).

Zasygnalizowane wyżej poglądy dotyczące kultury chrześcijańskiej obecne są we wszystkich współczesnych rozważaniach. Widoczne są w idei ekumenizmu i związanej z nim filozofii dialogu. Ekumenizm jest dążeniem do jedności chrześcijaństwa i wezwaniem dla całej ludzkości, aby podzielone Kościoły wkroczyły na drogę dialogu w budowaniu lepszego społeczeństwa. Wymowne są tu działania papieży: Jana XXIII, Pawła VI oraz Jana Pawła II. W encyklice Jana Pawła II *Slavorum Apostoli* czytamy m.in.:

Dzisiaj również nie ma innej drogi do przezwyciężania napięć i naprawiania rozłamów czy usunięcia antagonizmów zarówno w Europie, jak i w świecie, które zagrażają wywołaniem strasznego zniszczenia życia i wartości. Być chrześcijaninem w naszych czasach oznacza być twórcą komunii w kościele i w społeczeństwie. Służą temu celowi: otwartość ducha ku braciom, wzajemne zrozumienie, gotowość współpracy na drodze wspólnomyślnego wymiany dóbr kulturalnych i duchowych. Jednym z podstawowych dążeń dzisiejszej ludzkości jest odnalezienie tej jedności i komunii, tak aby życie ludzkie w zasięgu globu było prawdziwie godne człowieka.

Kultura jawi się tu w kontekście istotnych problemów współczesnego świata i człowieka. Myśli katolickiej bliższe jest szersze rozumienie kultury. Wiele miejsca poświęca się zatem w rozważaniach kulturze pracy ludzkiej w świetle chrześcijańskiego systemu wartości. Wypracowany przez Maritaina podstawowy aparat pojęciowy funkcjonuje do dziś w personalizmie i praktyce kościelnej.

Stanowi on ponadto narzędzie do rozważań filozofów, badaczy i praktyków nad istniejącymi problemami, w tym także z zakresu kultury.

Samokształcenie i samodoskonalenie

1. Co stanowi istotę ewolucjonizmu jako kierunku badań w naukach biologicznych i społecznych i na czym polega jego popularność?
2. Jakie zachodzą zasadnicze różnice między dyfuzjonizmem a ewolucjonizmem i co nowego wniosły do dyfuzjonizmu koncepcje areałów kulturowych i akulturacji?
3. Jakie są fundamentalne założenia teoretyczno-metodologiczne funkcjonalizmu i holizmu?
4. Jakie są główne zasługi B. Malinowskiego w rozwoju tych koncepcji?
5. Dlaczego kierunek etnopsychologiczny w badaniu kultury nazywany jest także szkołą kultury i osobowości? Co stanowi jego istotę?
6. Jakie są założenia badawcze i główne osiągnięcia strukturalizmu w badaniach kulturowych? Dlaczego konstruowanie modeli zalicza się do najistotniejszych elementów analizy strukturalnej?
7. Jak pojmowana jest kultura przez marksistów i co stanowi trwale osiągnięcie tej koncepcji badania i rozwoju kultury?
8. Na czym polega swoistość poglądów Maritaina dotyczących kultury?
9. Jakie relacje zachodzą między Kościołem a kulturą według personalistów?
10. Co łączy i co zasadniczo różni koncepcję marksistowską od personalizmu katolickiego w badaniu kultury?
11. Jak tłumaczysz bankructwo ideologii marksistowskiej w praktyce społecznej, czego wyrazem jest powrót państw socjalistycznych do ustroju kapitalistycznego?
12. Która z koncepcji badania i rozwoju kultury jest Ci najbliższa i dlaczego?

Rozdział IV

Tradycja i dorobek w rozwoju kultury

Rozwój kultury zależy od wielu czynników, przede wszystkim: wyboru tradycji, oryginalnej twórczości i jej dotarcia do potocznego odbiorcy, uwarunkowań społeczno-ekonomicznych i politycznych oraz dorobku poprzednich epok, stanowiącego dziedzictwo kultury.

1. Rola tradycji w rozwoju kultury

Tradycja wywodzi się od łacińskiego *traditio* – ‘wręczenie’, ‘nauczanie’, ‘podanie’, i oznacza przekazywanie z pokolenia na pokolenie treści kultury. Dziedziczymy po poprzednikach wytwory, obyczaje, wzory i normy zachowania, a nawet umiejętności. Jednym z zasadniczych i najistotniejszych składników wspólnoty kulturowej jest dziedzictwo języka.

To, co otrzymujemy w spadku, otoczone jest w różnym stopniu pietyzmem w poszczególnych grupach społecznych, warstwach, społeczeństwach, narodach. W zależności od przyjętej tam hierarchii wartości poszczególne treści uznaje się za mniej lub bardziej doniosłe dla współczesności, a nawet dla przyszłości. Te uznawane za doniosłe są przejmowane. A zatem tradycja nie jest identyczna z całością dziedzictwa kulturowego.

Można za J. Szackim rozróżnić trzy komplementarne sposoby pojmowania tradycji (J. Szacki, 1971, s. 97–163). Pierwszy z nich jest czynnościowy, ponieważ ośrodkiem zainteresowania stają się czynność i przekazywanie z pokolenia na pokolenie duchowych dóbr danej zbiorowości. Drugie rozumienie tradycji nazywamy przedmiotowym, ponieważ chodzi w nim o społeczne dziedzictwo dorobku przeszłości. Baczna uwagę zwraca się na to, jakie dobra są przekazywane. Trzecie ujęcie jest podmiotowe, ponieważ dotyczy stosunku danego pokolenia do prze-

szłości, jego zgody na dziedziczenie lub protestu przeciwko temu dziedzictwu. Tradycje nie są uczuciowo neutralne i często wywołują bardzo żywe emocje. Najczęściej obserwujemy przejawy silnego przywiązania do przeszłości, a niejednokrotnie idealizowania jej. Wyróżniamy trzy postawy: tradycjonalistyczną – afirmacja przeszłości jako takiej; utopijną – całkowita negacja przeszłości; romantyczną – afirmacji podlega tylko wybrana część przeszłości (J. Szacki, 1971, s. 19–59).

W każdej tradycji ścierają się rozmaite tendencje – postępowe i rewolucyjne ze wstecznymi i zachowawczymi. Powoływanie się na określone tradycje, a zatem dokonywanie świadomego wyboru, stanowi istotny składnik samookreślenia się grup społecznych i narodów.

Tradycja jest formą przenikania przeszłości z jej treściami kultury do współczesności i włączenia jej do aktualnej świadomości społecznej, a przez to wpływania na kształtowanie oblicza teraźniejszości. Toczy się też nieustannie dialog teraźniejszości z przeszłością – obrachunek z nią, w wyniku którego ocena dziedzictwa kulturowego podlega historycznym zmianom, aczkolwiek w każdej epoce istnieje na ogół uznany kanon tradycji kulturowej, a zwłaszcza tradycji narodowej, która wyraża stosunek do dziedzictwa przeszłości (por. S. Czarnowski, 1956; B. Leśniodorski, 1967).

Dziedzictwo jest podstawą wszelkiego życia kulturalnego. W nim, czy inaczej – zastanej tradycji, występują zwykle różnorodne polityczne, społeczne i kulturowe nurty, które w swoisty dla siebie sposób interpretują przeszłość danego narodu – pomniejszają jedno wydarzenia i składniki dziedzictwa kulturowego, a inne uwypuklają i uznają za szczególnie doniosłe. Różne grupy społeczne i warstwy, jak już wspomniano, w zależności od orientacji politycznej i przyjętych kryteriów wartości, nawiązują do określonych nurtów, inne odrzucają je w zależności od aktualnych i przyszłych potrzeb. W ten sposób poszczególne klasy i narody dokonują wyboru swojej tak zwanej żywej tradycji z całokształtu tradycji zastanej. To, czego nie przejmują, odrzucają, określamy jako tradycję martwą (współcześnie na przykład do tradycji martwej można zaliczyć narzeczeństwo i zwyczaje nocy poślubnej). Procesy te szczególnie się uwidaczniają w gwałtownych ruchach społecznych, politycznych i narodowych.

Mówimy o zjawisku przemijania oraz narastania wzorów kultury, co trochę zmienia obraz dziedzictwa kulturowego. Jak wiadomo, starzeją się nie tylko ludzie, ale i twory kultury. Dzieje się to wraz ze zmianą gustów odbiorców. Badania naukowe dezaktualizują się na skutek nowych odkryć, a dzieła sztuki wraz ze zmianą gustów odbiorców giną zapomniane. Tylko nieliczne nie popadają w niełaskę, budzą wciąż podziw i urzekają uniwersalnym pięknem. Stanowią składniki żywej tradycji – aktualnej.

Dlatego też jeśli się mówi, że siłą nowej twórczości bywa jej związek z teraźniejszością, to trzeba pamiętać, że każda najnowsza twórczość, jeśli nawet nie jest

osadzona w tradycji w ogóle, to przynajmniej nawiązuje do żywej tradycji i sama stopniowo tworzy tradycję, ponieważ wsiąka w mentalność narodu (por. P. Rybicki, 1979, s. 413–454). Na przykład konfucjanizm nierozdzielnie złączony z kulturą chińską przez 2000 lat wtapiał się stopniowo w mentalność Chińczyków.

W ten sposób tworzy się ciągłość kultury między dawnymi i nowymi laty. W sztuce, a zwłaszcza literaturze, zachowuje się ciągłość wątków wyrażających dążenie do piękna i realizacji powiązanych z nimi ponadczasowych i ponadnarodowych wartości, takich jak miłość, dobro, sprawiedliwość. Pojęcia te mieszczą się w każdej kulturze jako ogólnoludzkie regulatory zachowań człowieka.

Wspólnota kultury nie jest tworzona w harmonii, spokoju i jedności, towarzyszą jej kryzysy. Nowe rodzi się zazwyczaj w bólu, w ostrej walce z zastanymi poglądami. Okres wielkich przemian był próbą zerwania z dotychczasowymi ideami, z etosem współczesnego człowieka, ze wzorami i obyczajami.

Epoki wielkich przemian społecznych niemal zawsze charakteryzują się walkami ideologicznymi wokół żywej tradycji i prowadzą zazwyczaj do poważnych zmian w pojmowaniu tradycji narodowej, do wypełniania jej nowymi treściami społecznymi. Na przykład w Polsce na skutek dokonywanych przemian społeczno-politycznych po drugiej wojnie światowej trwałe wartości polityczne narodu związane zostały również z walką społeczną, a w okresie transmisji ustrojowej powrócono do idei solidaryzmu.

2. Główne czynniki decydujące o rozwoju kultury

Rozwój kultury jest wielorako uwarunkowany, co będzie jeszcze przedmiotem dalszych rozważań. Tu natomiast skoncentrujemy się na głównych czynnikach, które go wyznaczają:

- nowa oryginalna twórczość,
- wprowadzenie dzieł do obiektywnie dostępnego potencjalnego obiegu,
- faktyczne dotarcie do potocznego odbioru.

Jak wiadomo, wartość wytworów nie jest jednakowa. Obok dzieł wybitnych, nowych, powodujących zmiany, a nawet przełomy w kulturze, funkcjonują wytwory mierne, wtórne, epigońskie, powielające znane idee. Wszystkie one znajdują odbiorców i spełniają określone potrzeby. Często te drugie charakteryzują się większą przystępnością, odwołują się do powszechnych doświadczeń, są zrozumiałe, służą celom praktycznym. Łatwiej jest bowiem czytać powieść operującą znanymi środkami wyrazu i powielającą popularne wątki niż utwór awangardowy bądź zaakceptować tradycyjnie zbudowany dom niż nowatorskie rozwiązania architektoniczne i urbanistyczne. Niemniej te pierwsze decydują o rozwoju kultury. To prekursorzy i ich oryginalna twórczość wyznaczają umowne daty nowym zjawiskom, prądom, epokom.

Nowe jednak rodzi się w bólu, a przedziera przez zastane, utrwalone przyzwyczajenia, upodobania, stereotypy myślowe. Mądra polityka kulturalna wspomaga tego typu twórczość, starając się zmniejszyć czy likwidować różnego rodzaju ograniczenia, a nawet stwarzać sprzyjającą jej atmosferę poprzez dostępne organizatorskie zabiegi popierania. Chodzi tu o twórczość szeroko pojmowaną, dotyczącą nowych idei, obyczajów, sztuki, nauki i kultury materialnej.

Drugim decydującym czynnikiem rozwoju kultury jest wprowadzenie nowych dzieł do obiektywnie dostępnego, potencjalnego obiegu. Nie wystarcza bowiem stworzenie dzieła. Jeśli ma ono żyć i oddziaływać na innych, powinno być udostępnione albo innymi słowy – uobecnione. Dopiero wtedy pojawiają się potencjalne szanse jego zakupu lub poznania i wywierania przezeń wpływu. Na przykład wybitne dzieło sztuki czy nauki umiera śmiercią naturalną, jeśli nie ujrzy światła dziennego, książka – nie zostanie wydana w odpowiednio wysokim nakładzie i rozprowadzona do księgarni, a obrazy malarzy nie są wystawiane. Dobrze, jeśli po latach zostaną odkryte i uznane za wartościowe, wprowadzone do obiegu. Ten drugi czynnik rozwoju kultury jest ważny, ale nie działa samoistnie.

Dzieło, jeśli ma wyrzeczyć wpływ na ludzi, jeśli ma pełnić rolę rozczytnu twórczego, musi faktycznie dotrzeć do potocznego odbioru (inaczej szerokiego, społecznego odbioru) i to jest trzeci decydujący czynnik w rozwoju kultury, ściśle sprzężony z dwoma poprzednimi. Dotarcie do potocznego odbioru oznacza zaistnienie dzieła, udostępnienie go i odbiór w miarę szeroki i dogłębny, czyli pełny proces interioryzacji treści zawartych w nim, aby mogły one zaowocować przemianami w osobowości, zmianą postaw, rozwojem nowych wartości. Taka recepcja uwarunkowana jest subiektywnymi cechami odbiorców: ich kwalifikacjami, aspiracjami, postawami, otwartością umysłu, kryteriami wyboru. Historia zna fakty, że dzieła wybitne, nawet wprowadzone do obiegu, nie spotkały się z zainteresowaniem, nie znalazły nabywców i zostały odrzucone przez o wiele niżej stojącego kulturalnie odbiorcę. Dopiero po długich latach zostały wydobyte z mroków zapomnienia i ponownie wprowadzone do obiegu, spotkały się z pozytywną reakcją odbiorcy, który dorósł do ich poziomu, a one jako prekursorskie spowodowały istotne przemiany kultury. Tak było m.in. z twórczością Norwida, po latach uznanego za prekursora współczesnej poezji.

Przykład Norwida skłania do zastanowienia się nad warunkami, jakie powinien spełniać prekursor jako sprawca rozwoju kultury. Prekursor to twórca wyprzedzający w swojej dziedzinie (nauce, sztuce, technice) współczesną sobie epokę, wnoszący oryginalne rozwiązania i wartości, które trafiają w jeszcze bliżej nieuświadomione potrzeby odbiorców, zostają przyjęte, rozpoczynając nowy kierunek, prąd, epokę. Tak było w przypadku Adama Mickiewicza, kiedy entuzjastyczny odbiór jego *Ballad i romansów* zapoczątkował epokę romantyzmu polskiego. Odkrycie Kopernikańskie zrewolucjonizowało myślenie o świecie, na dobre rozpoczynając w kulturze okres odrodzenia i epokę nowożytną. Natomiast

Norwid wyprzedził swoje czasy o kilka pokoleń i dlatego jego twórczość została odrzucona przez współczesnych jako niezrozumiała. Nie mogła być wówczas rozczynem i początkiem nowego okresu. Dopiero 25 lat po jego śmierci została na nowo odkryta, w czasach modernizmu, kiedy zaczął ją publikować Zenon Przesmycki (Miriam). Dzieła zebrane Norwida ukazały się w dwudziestoleciu międzywojennym. Wielki – trzeci renesans jego twórczości miał miejsce po II wojnie światowej, kiedy ogłoszono go księciem poetów współczesnych i zaliczono do panteonu literatury polskiej tuż obok Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego. Czy jednak można mówić o rozpoczęciu przez niego nowej epoki, kierunku, prądu? Niewątpliwie była to najbardziej oryginalna, wybitna pod każdym względem twórczość literacka, a zatem w pełni prekursorska. W jakim stopniu Norwid mieści się w powszechnie rozumianym pojęciu „prekursor”? A może warto je rozszerzyć o tego typu rzadkie przypadki?

W przeciwieństwie do prekursorów epigoni to twórcy mało oryginalni, anachroniczni, naśladowcy utalentowanych poprzedników, nienadążający za dokonanymi przemianami artystycznymi czy naukowymi. Można zarzucać im brak talentu i nadmierne przywiązanie do tradycji czy określonej konwencji, czego przykładem są poeci tworzący w manierze klasycystycznej w okresie romantyzmu.

Twórcy boją się posądzenia o tradycjonalizm, ponieważ zdają sobie sprawę z tego, że tylko dzieła nowe, oryginalne decydują o rozwoju kultury i mogą być odnotowane w historii. Mogą wręcz wpaść w pułapkę pogoni za nowoczesnością, za byciem awangardowym. W rezultacie powstają różne dziwolagi, pseudowytwory znane w świecie nauki i sztuki, np. w nauce antynobliści czy w sztuce superkicze, które jako efemerydy przemijają, a przez koneserów bywają najczęściej traktowane z ironiczną pobłażliwością. Silenie się bowiem za wszelką cenę na nowatorstwo, na innowacyjne koncepcje na nic się zda, jeśli nie uzyskają one akceptacji współczesnych czy „późnych wnuków”. Nierzadko prowadzi to do powstania pseudointelektualnych czy pseudoartystycznych wytworów i smutnych rozważań na temat banalnych problemów w kamuflażu wyrrywanych z kontekstu cytatów z modnych autorów, do ekstrawaganckich eksperymentów w tworzywie artystycznym bądź prób zaszokowania pseudoawangardowymi kiczami.

Tego typu naganne praktyki podważają rangę i wartość twórczości i przyczyniają się do obniżenia poziomu smaku artystycznego czy też kultury intelektualnej.

Ten sam zarzut można postawić także wielu utworom epigońskim, czy łagodniej – utrzymanych w konwencji tradycyjnej. Nie można odmawiać – jak już pisaliśmy – walorów wszystkim utworom tzw. sztuki popularnej, jeśli te choć w niewielkim stopniu są oryginalne, prezentują wartości uniwersalne w poprawnej formie artystycznej i powodują głębokie przeżycie tzw. przeciętnego, pospolitego odbiorcy. W plastyce wszelkie odmiany realizmu, o uznawanym poziomie

artystycznym, choć dalekie od awangardy, cieszyły się i cieszą uznaniem także krytyków sztuki.

Ocena tego, co można zaliczyć do dzieł nowatorskich, awangardowych, prekursorskich, a co do epigońskich, nie jest łatwa i jednoznaczna, podobnie jak uznanie wartości artystycznych czy intelektualnych owych wytworów.

3. Trzy układy a trzy zakresy zasięgu kultury

Zagadnienie układów kultury zostanie omówione na podstawie prac A. Kłossowskiej: *Społeczne ramy kultury* (1972) oraz *Socjologia kultury* (1981). Autorka wychodzi z założenia, że społeczeństwo realizuje się w doraźnych interakcjach, a „wspólnota kultury wyraża się w ciągłym poszukiwaniu kulturowego porządku i sięganiu do uniwersalnych definicji sytuacji między partnerami” (1981, s. 312). Na tej podstawie wyodrębnia kulturę trzech układów.

Pierwszy układ kultury opiera się na bezpośrednich kontaktach – twarzą w twarz między ludźmi. Dotyczy grupy pierwotnej, sąsiedztwa, małej społeczności lokalnej. Kontakty są tu ułatwione dzięki jednorodności podobieństwa losów życiowych i doświadczeń, a także bliskości psychospołecznej jej członków. Więzy mają charakter nieformalny, intymny.

Durkheim, analizując więzi w wielkiej strukturze społecznej, wskazał, że istnieje więź mechaniczna, polegająca na wspólnie wykonywanych czynnościach produkcyjnych, a zatem na poczuciu wspólnoty sytuacji, trudu i doświadczeń, co w konsekwencji prowadzi do powstania wspólnoty zbiorowych wyobrażeń – symbolicznej i semiotycznej sfery kultury. Społeczność o więzi mechanicznej realizuje się w kontaktach bezpośrednich, dlatego traktowana jest jako aglomerat grup pierwotnych.

Drugi układ kultury bazuje na stycznościach bezpośrednich, ale różni się od pierwszego formalnym charakterem kontaktu tworzonego przez instytucje. Kontakty te są sformalizowane, a ludzie występują w określonych rolach w zależności od pełnionych funkcji w procesie komunikowania. Nadawca określa się przez swój status społeczny i profesję. Jest autorem, prelegentem, śpiewakiem itp. Odbiorca też określa się poprzez pełnioną rolę. Bywa widz, słuchacz, ale nie piosenkarzem, aktorem, nie nadawcą. Ma określone potrzeby i oczekiwania, które w miarę regularnie bywają zaspokajane przez wewnętrzny krąg nadawców i organizatorów funkcjonujących w obrębie instytucji.

Trzeci układ kultury, w przeciwieństwie do poprzednich, opiera się na pośrednim typie kontaktów. Tworzą go głównie środki masowego przekazu, aczkolwiek sięga on do okresu pojawienia się trwałych środków przekazu. Te ostatnie są odbierane na zasadzie wspólnoty kodu nadawcy i odbiorcy. Nadawca i odbiorca jako partnerzy interakcji są obecni w swej świadomości. Nadawca

w mniejszym stopniu (w porównaniu do poprzednich układów) może liczyć się z odbiorcą. Jego przekaz działa bardziej automatycznie i jest przeznaczony dla masowego odbiorcy. To poszerzenie kręgu odbiorców niepomrotnie zwiększa szansę oddziaływania społecznego. Umożliwia znaczne rozszerzenie doświadczeń kulturalnych, kontynuowanie ściśle określonych tradycji, wyrównywanie poziomu kultury.

Role nadawców i organizatorów – pośredników są ściśle sformalizowane i podporządkowane w dużej mierze technicznym wymogom produkcji komunikatów. Odbiorca natomiast (telewidz, radiosłuchacz, czytelnik) funkcjonuje w sytuacji niesformalizowanej, tak jak w pierwszym układzie. Korzysta ze swobody w odbiorze. W przeciwieństwie do dwóch pierwszych układów, ma mniejsze możliwości reakcji zwrotnej. Towarzyszy mu jednak świadomość przynależności do olbrzymiej, personalnie nieznanej zbiorowości współodbiorców.

Kultura współcześnie rozwiniętych społeczeństw obejmuje elementy wszystkich trzech układów powiązanych ze sobą. Zdaniem Kłoskowskiej, zbadanie wzajemnego stosunku i zazębiania się tych trzech układów jest niezbędne do poznania mechanizmu kultury współczesnej. Niezależnie od tych układów wyróżniła ona trzy zakresy zasięgu kultury.

Pierwszy zakres wyznaczony jest zasięgiem masowych środków komunikowania – telewizji, radia, kina i prasy, a w przypadku analfabetów tylko radia i telewizji. Mimo zarzutów formułowanych pod adresem poziomu upowszechnianej kultury, jej zhomogenizowanych treści jest to najszerszy zasięg kultury – obejmuje w krajach wysoko uprzemysłowionych wszystkich ludzi niezależnie od ich wykształcenia, wieku, zawodu, miejsca zamieszkania.

Drugi zakres jest znacznie węższy od pierwszego, mieści się w jego ramach i nie wyklucza uczestnictwa w nim. Obejmuje oddziaływania poprzez literaturę, prasę popularną, film, popularne utwory wokalne-muzyczne. Można powiedzieć, że dotyczy on jakby wyższego poziomu kontaktu z kulturą.

Trzeci zakres jest najwęższy, ponieważ obejmuje najmniejszą liczbę osób o rozwiniętych i bardziej wysublimowanych potrzebach kulturalnych i wyszukany smaku estetycznym. Są to ludzie korzystający z instytucji kultury wyższego poziomu (teatry, muzea, koncerty, galerie sztuki) i preferujący sztukę na wyższym poziomie.

Wymienione zakresy zasięgu kultury dotyczą węższego zakresu pojęcia kultury. Mogą być przydatne w badaniach aktywności kulturalnej poszczególnych grup społecznych, funkcjonowania instytucji, a także uwarunkowań rozwoju kultury.

4. Uwarunkowania rozwoju kultury

Uwarunkowania rozwoju kultury są bardzo różnorodne. Jedne są niezależne od człowieka, pozostają niejako na zewnątrz, drugie tkwią w nim samym, są uwarunkowane wewnętrznie (np. predyspozycje, typ i szerokość zainteresowań, styl życia) i nierzadko zależne od tych pierwszych (np.: uwarunkowania ekonomiczne, społeczno-klasowe, historyczne i polityczne). Są one niezmiernie znaczące w rozwoju kultury w ogóle.

Uwarunkowania ekonomiczne w rozwoju kultury traktowane są na ogół jako oczywiste. Wiadomo, że człowiek głodny myśli, jak zdobyć pożywienie. Wybór jest niemal zawsze jednoznaczny w przypadku: kupić chleb czy ulubione czasopismo. Kultura należy bowiem do sfery potrzeb wyższych i w głównej mierze zależy od zaspokojenia potrzeb podstawowych.

Sprawa nie jest jednak do końca oczywista. Prawdą jest, że bardzo dobre warunki ekonomiczne sprzyjają rozwojowi kultury i wzbogacaniu wewnętrznemu człowieka, a skrajne ubóstwo może doprowadzić do degradacji osobowości, do lekceważenia zasad moralnych i upadku godności. Człowiek wolny od przyziemnych trosk, od walki o byt może się poświęcić tworzeniu wyższych wartości. Zdziwia do dziś wysoki poziom kultury epoki niewolnictwa. Mimo że to niewolnicy pracowali, aby zaspokoić podstawowe potrzeby swych panów oraz zapewnić im komfort wolnego czasu, czasami także dla nich i z ich rozkazu poświęcali się pracy twórczej, to jednak kultura właścicieli niewolników przeszła do historii i stanowi ogólnoludzkie dziedzictwo, a nie kultura niewolników.

Wiele prawdy jest również w stwierdzeniu, że człowiek syty niczego wielkiego nie stworzy. Bardzo dobre warunki materialne mogą spowodować wynaturzenie i rozleniwienie i prowadzić do upadku kultury (na przykład w okresie Pax Romana). Podobnie jest z ubóstwem. Człowiek bogaty wewnętrznie nie musi ulegać degradującej presji niedostatku. Może w takich sytuacjach szukać rekompensaty w świecie wyższych wartości, oddawać się sztuce, nauce, tworzyć zgodnie z potrzebami piękna i dobra.

Sytuacja materialna ludzi wiąże się z uwarunkowaniami społecznymi. To epoki społeczne i ich swoiste cechy wyciskają trwałe piętno na rozwoju kultury. Zaskakująca jest analogia w rozwoju kultury poszczególnych warstw i klas społecznych w różnych państwach. Kultura feudałów jest niemal identyczna, niezależnie od kordonów granicznych i barier narodowościowych, podobnie jak kultura chłopów.

Współcześnie uczestnictwo w kulturze odnosi się najczęściej do instytucji publicznych i mediów, takich jak: książki, radio, film, telewizja, prasa, teatr, muzea itp. Są tu produkty drugiego i trzeciego układu kultury, w korzystaniu z których bierze się najczęściej pod uwagę elementarne kategorie społeczne, np.: wiek, płeć, zawód, pochodzenie społeczne, wykształcenie, miejsce zamieszkania, typ miejsco-

wości. Nie są to już tak bardzo znaczące wskaźniki, jak w czasach historycznych, gdzie dostęp do kultury strzeżony był przez warstwę uprzywilejowaną.

Aktualny model uczestnictwa kulturalnego, oparty na zasadach demokracji, umożliwia pełny udział w kulturze szerokim rzeszom społeczeństwa. W okresie PRL-u przyznawano osobom z warstwy tzw. zaniedbanych kulturowo preferencje w dostępie do wyższego wykształcenia (przez przyznawanie dodatkowych punktów za pochodzenie społeczne, aby ułatwić zdanie egzaminu o przyjęcie na studia), przywiązując nadmierną uwagę do wymienionych wyżej uwarunkowań. Wykształcenie bowiem różnicuje typ aktywności kulturalnej: im wyższe, tym intensywniejszy udział w bardziej elitarnych formach uczestnictwa kulturalnego.

Uwarunkowania historyczne mają również znaczący wpływ na rozwój kultury. Wiadomo, że okres kataklizmów historycznych – wojny, zabory, okupacja – oznacza najczęściej upadek kultury albo jej zastój. W Polsce wymownym przykładem są okresy potopu szwedzkiego, zaborów i okupacji hitlerowskiej. Walka z kulturą podbitego narodu bywa prowadzona nie mniej zaciekle niż walka zbrojna. Sztuka ambitna i zaangażowana patriotycznie schodziła do podziemia.

Do bardzo istotnych w rozwoju kultury należą uwarunkowania polityczne. Polityka – jako ogół sposobów myślenia i działania z wykorzystaniem władzy – wywierała zawsze naciski na kulturę, próbując ją sobie podporządkować. Dzięki mądrej polityce zapewnione są optymalne warunki do rozwoju kultury. Państwo w roli mecenasa zapewnia wsparcie i swobodę twórczą. Wymownym przykładem jest rozwój Aten w czasach Peryklesa. Z kolei despotyzm polityczny, dyskryminacja określonych treści i twórców prowadzą do zastoju, wypaczeń, a nawet upadku kultury (sztuka hitleryzmu).

Polityka może być wobec kultury czynnikiem budującym lub niszczącym, i te dwie tendencje przeplatają się. Niszczące okazują się systemy totalitarne – dyktatorskie, charakteryzujące się nietolerancją i dyskryminacją, budujące zaś – systemy demokratyczne, które zapewniają wolność i pluralizm poglądów.

Między polityką i kulturą występuje dialektyczna łączność. W kulturze szukało się i szuka wyjaśnienia działań polityków. Na przykład podboje kolonialne były uzasadniane misją kulturalną, a propaganda hitlerowska głosiła, że druga wojna światowa miała na celu obronę kultury zachodniej. Zbrodnicze czyny despotów znajdowały usprawiedliwienie, a nawet słowa apoteozy u części twórców, co wystawia im nienajlepsze świadectwo.

Prawdą jest również, że narody zagrożone odwołują się do swojej kultury jako źródła tożsamości narodowej, a wybitne dzieła ich twórców odzwierciedlają wizje polityczne (np. w Polsce *Placówka* Prusa czy *Trylogia* Sienkiewicza) i występują w obronie wartości najwyższych. Twórcy jednak nie mogą się obyć bez wprowadzenia swych dzieł do potencjalnego obiektywnego odbioru, a to już zależy od polityki i dlatego też nie mają pełnej samodzielności. Wyjaśnia to fakt

istnienia kategorii twórców typu doradców, pochlebców czy konformistów, co wpływa częściowo z etatyzacji w kulturze.

Uogólniając, można stwierdzić, że kultura rozwija się niezależnie od polityki, choć w dużej mierze od niej zależy. Kultura może wpływać na politykę bezpośrednio w odniesieniu do instytucji i pośrednio w stosunku do osób i ich wytworów (np. poparcie lub dyskryminacja). Politycy są zainteresowani rozwojem kultury, ponieważ jest ona formą politycznego oddziaływania, prestiżu. Polityka kulturalna to także rodzaj cenzury i, jak sugeruje S. Krzemień, jest świadomym i celowym oddziaływaniem na kulturę. Rezultatem są wypracowane kryteria oceny wartości.

Kryteria mogą bowiem odnosić się do wartości autotelicznych bądź heteronomicznych. Kryteria autoteliczne, biorąc pod uwagę samoistne, specyficzne wartości kultury, stosuje się wtedy, kiedy ceni się działalność twórców za to, że wzbogacają one samą twórczość, kulturę narodową, że dają coś do skarbca kultury artystycznej. Ceni się zatem ułatwiające twórczość zabiegi polityki kulturalnej, ponieważ ceni się samą twórczość jako taką. Albo ceni się to, że sztuka budzi wrażliwość na twórczość, przekonuje do siebie samej, zdobywa sobie odbiorcę [...]. Mogą tu jednak być stosowane także kryteria heteronomiczne, biorące pod uwagę rolę sztuki czy kultury w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym. Zakłada się wówczas, że rozwijanie wiedzy, pobudzanie emocji, kształtowanie postaw, integrowanie społeczności, umacnianie władzy, dodawanie splendoru, zapewnianie miejsca w historii, nawoływanie do buntu, budzenie niepokoju metafizycznego itp., że wszystko to są efekty, które aczkolwiek heteronomiczne i wtórne w stosunku do swoistych funkcji sztuki i kultury pozwalają waloryzować, oceniać pozytywnie lub negatywnie zabiegi polityki kulturalnej (S. Krzemień-Ojak, 1986, s. 243).

5. Trwały wkład w ogólnoludzkie dziedzictwo epok i prądów społeczno-kulturowych

Temat ten sprawia trudność ze względu na rozległy materiał i brak jedno-myślności badaczy odnośnie do trwałego wkładu poszczególnych epok w ogólnoludzkie dziedzictwo kultury. Nie ma natomiast wątpliwości co do pojęcia „epoka”, przez którą rozumie się najczęściej okres w dziejach ludzkości wyodrębniony ze względu na ważne wydarzenia historyczne i zmiany zaszłe w dziedzictwie życia kulturalnego (epoka średniowiecza, odrodzenia, baroku itp.). W epokach wyróżnia się kierunki w sztuce stanowiące zespół charakterystycznych cech pozwalających wyodrębnić spośród innych twórczość jakiejś grupy artystycznej – prąd.

W rozpatrywaniu wkładu poszczególnych epok w ogólnoludzkie dziedzictwo kultury nacisk należy położyć na osiągnięcia (głównie o charakterze poznawczym i artystycznym), na tzw. żywą tradycję, stanowiącą o ciągłości kultury.

Omawiana problematyka znana jest z kursu szkoły średniej i dlatego wystarczy przypomnienie jej w formie syntetycznej. Poszerzenie wybranych zagadnień z tego zakresu powinno mieć miejsce na zajęciach konwersatoryjnych, prowadzonych z wykorzystaniem bogatej i interesującej lektury, dobranej zgodnie z zainteresowaniami poszczególnych grup studenckich.

Samokontrola i samokształcenie

1. Jaka rola przypada tradycji w rozwoju kultury?
2. Dlaczego nowa, oryginalna twórczość nie jest wystarczającym czynnikiem decydującym o rozwoju kultury?
3. Na jakiej podstawie wyodrębnia się trzy układy kultury? Który z nich jest Ci najbliższy?
4. Jaka jest istota różnic między trzema układami kultury a trzema zakresami jej zasięgu?
5. Jaki wpływ na rozwój kultury mają warunki ekonomiczne, społeczno-klasowe, historyczne i polityczne? Które z uwarunkowań uważasz za dominujące?
6. Jakie relacje zachodzą między polityką i kulturą?
7. Jaki wkład w ogólnoludzkie dziedzictwo kultury wniosła starożytność?
8. Dlaczego uważa się, że kultura starożytnej Grecji i Rzymu stanowi kolebkę współczesnej kultury?
9. W jakim stopniu średniowieczne ideały człowieka są aktualne we współczesnych czasach?
10. Proszę wymienić na podstawie znanych lektur, w tym *Ethosu rycerskiego* M. Ossowskiej, swoiste cechy kultury rycerskiej i jej późniejsze przemiany oraz wskazać przyczyny współczesnego zainteresowania nią.
11. Jakimi swoistymi cechami charakteryzuje się kultura szlachecka i jakie są jej relikty? (na podstawie *Kultury szlacheckiej* J. Tazbira).
12. Jakie są główne osiągnięcia renesansu i dlaczego od tego okresu wyznacza się okres modernizmu (nowożytności)?
13. Jakimi swoistymi cechami charakteryzują się kultura baroku i jakie są jej trwałe osiągnięcia?
14. Twoja pochwała i krytyka oświecenia.
15. Na czym polega postawa romantyczna? Proszę poprzeć konkretnymi przykładami.
16. Dlaczego poglądy dotyczące pracy można traktować jako podstawowe osiągnięcia pozytywizmu?
17. Jakie można wyodrębnić główne kierunki w sztuce i ich osiągnięcia w modernizmie?

18. Co można zaliczyć do głównych osiągnięć w rozwoju kultury w okresie dwudziestolecia międzywojennego?
19. Jakie podokresy i trendy można wyodrębnić w rozwoju kultury we współczesnych czasach?
20. Która dziedzina kultury jest Ci najbliższa i dlaczego?

Rozdział V

Kultura w życiu człowieka

1. Człowiek jako wytwór i twórca kultury

W świetle wcześniejszych rozważań wydaje się oczywiste stwierdzenie, że człowiek jest wytworem kultury. Podkreślane jest to silnie zwłaszcza przez szkołę kultury i osobowości oraz marksistowską teorię kultury.

To kultura, jaką zastaje człowiek, czy też otrzymuje jako dziedzictwo, wywiera decydujący wpływ na ukształtowanie jego osobowości. Jest bowiem – jak podkreślają marksiści – „światem człowieka”. I „jakość” człowieka zależy od jakości owego świata, od warunków społeczno-historycznych i bytowych, od sposobu oraz możliwości korzystania z osiągnięć cywilizacji, od jakości sztuki, nauki, od panujących systemów filozoficznych i religijnych. Już od najwcześniejszych lat życia przyjmujemy wraz z językiem sposób myślenia; wzrastamy w określonych normach moralnych, w kultywowanych obrzędach i panujących obyczajach; zdobywamy wykształcenie i potrzebne umiejętności; przyswajamy system wartości. Dlatego też ludzie z jednej epoki upodabniają się do siebie, prezentują wartości, które są typowe dla określonej kultury, której są wytworem.

Ludzie uwarunkowani są również genetycznie i dlatego różnią się od siebie. W zależności od wrodzonych predyspozycji i światopoglądu dokonują wyboru wartości, kształtują indywidualny styl życia. Swoim zachowaniem, działalnością i pracą manifestują obecność w „świecie człowieka”. W zależności od własnych możliwości twórczych w różnym stopniu przyczyniają się do poszerzania dóbr kultury. Ich język, sposób życia i produkcji to jednostkowe fakty określonych zachowań kulturowych, składające się na całościowy obraz kultury konkretnego społeczeństwa. Ten wkład ludzi jako wytwórców w ogólne dziedzictwo kultury (o czym była wcześniej mowa) jest zróżnicowany i uwarunkowany wieloma czynnikami.

Każdy człowiek jest twórcą kultury, choć w różnym stopniu i w różnym zakresie.

Największy wkład w rozwój kultury mają twórcy wielkich religii i myśli społecznych. Wyznawcy buddyzmu, chrześcijaństwa, islamu to jednocześnie ludzie reprezentujący odrębne systemy wartości i obyczaje, ukształtowane na gruncie religii. Pod wpływem wielkich ideologii społecznych dokonują się też wielkie zmiany i przełomy, wspomnijmy choćby K. Marksa i F. Engelsa czy M. Gandhiego. Nie możemy zapominać także o geniuszach intelektu, artyzmu i myśli technicznej. Odkrycia Kopernika czy Einsteina zrewolucjonizowały myślenie o otaczającym świecie i wytyczyły nowe drogi w dziejach ludzkości. Geniusze w dziedzinie sztuki, tacy jak Homer i Szekspir, zapewnili sobie nieprzemijalność, odsłaniając niezauważaną przez nas istotę człowieka. Ogromne znaczenie w dziejach kultury mają geniusze myśli technicznej – twórcy i konstruktorzy radia, filmu, telewizji, rakiet i statków kosmicznych itp. Należy odnotować w tym kontekście także działalność wybitnych twórców i osób znaczących w życiu społeczno-politycznym. To wybitni pisarze, muzycy, plastycy i uczeni wyznaczają poziom i charakter kultury narodowej, a od władców, ministrów, wielmożów, polityków w dużym stopniu zależy, jakie warunki zostaną stworzone dla rozwoju tej kultury (poparcie, opieka i promocja czy dyskryminacja, lekceważenie, koniunkturalizm). I wreszcie każdy człowiek, w zależności od sprawowanej roli społecznej, ma swój udział w rozwoju kultury, ale w tym sensie, że nie tworzy nowych wartości, tylko wpływa na podlegające mu czy też będące w kręgu jego oddziaływania osoby, poprzez utrwalanie pozytywnych i akceptowanych społecznie bądź patologicznych norm i wzorów postępowania.

Między człowiekiem traktowanym jako wytwór kultury a człowiekiem – twórcą kultury zachodzi ścisły związek. Człowiek jako wytwór kultury jest w mniejszym lub większym stopniu odbiciem epoki, w której żyje, jej typowym lub nietypowym przedstawicielem. Jest ukształtowany zwykle na miarę czasów, w jakich żyje, i to co tworzy jest również odbiciem kultury owych czasów, jednak kultury zinterioryzowanej, a przez to już własnej. Twórczość człowieka, jego zachowania są na miarę własnej kultury. Jest to relacja typu twórca – odbiorca. Każdy twórca jest odbiorcą określonej kultury, która go w dużym stopniu uformowała i którą on jednocześnie współtworzy, wzbogacając swoimi wytworami. Twórca jednak – w przeciwieństwie do odbiorcy – jest bezpośrednim sprawcą pojawiania się nowych elementów w sytuacji kulturowej. Oddziałuje poprzez swoje wytwory na odbiorcę – kształtuje jego wrażliwość estetyczną i wyobraźnię, postawę moralną i światopogląd, a także stosunek do życia i innych ludzi.

Szczególne zainteresowanie budzą najwybitniejsze jednostki obdarzone geniuszem. One to bowiem wywierają istotny wpływ na rozwój kultury, przyczyniają się wydatnie do powstania owego dorobku przekazywanego z pokolenia na pokolenie. Stąd też twórcy zawsze tworzyli specyficzne środowiska, zwłaszcza

artystyczne, owiane atmosferą tajemniczości i niezwykłości, a niekiedy niepozabawione posmaku sensacji. Geniusze w dziedzinie artystycznej przechodzą, tak jak każdy członek określonej społeczności, podobną drogę wzrastania w kulturę, wzbogaconą dzięki edukacji artystycznej. Edukacja ta jednak, aczkolwiek konieczna ze względu na zdobycie umiejętności warsztatowych, niesie również niebezpieczeństwa, takie jak ograniczenie swobody twórczej, narzucanie stereotypów wyobraźni i określonych standardów realizacji.

Właściwe życie twórcy zaczyna się zazwyczaj od przeciwstawienia się nabytym schematom edukacyjnym. Podporządkowanie się im oznacza twórczość wtórną, zależną i naśladowczą. Twórcy mają świadomość tego, że tylko dzieła oryginalne, wybitne mają szansę przetrwania, co stanowi przyczynę wielu napięć wewnętrznych. Pragnieniu stworzenia rzeczy wielkich towarzyszą często niewiara we własne możliwości twórcze, poczucie bezsilności i lęk przed niepowodzeniem, przed niezrozumieniem dzieła, przed jego negatywną oceną przez krytyków i publiczność. Również środowiska twórcze nie są wolne od konfliktów, nieporozumień, wzajemnych zawiści, egocentryzmu, a nawet braku poszanowania cudzej osobowości (interesująco na ten temat pisał m.in. już w 1964 r. A. Wallis w książce *Artyści plastycy. Zawód – środowisko*). Jeśli do tego wszystkiego dodamy jeszcze brak zrozumienia dla twórców w ich najbliższym środowisku, to zrozumiemy, dlaczego wielu z nich czuje się osamotnionych¹.

A zatem człowiek rozpatrywany w kategoriach wytworu i twórcy kultury mieści się w zakreślonych przez nas ramach układu typu sprzężenia zwrotnego

¹ Samotność jawi się tu w różnym zakresie, natężeniu przeżyć i różnych konsekwencjach dla twórczości. Jednym z aspektów jest samotność w sukcesie. Wbrew pozorom osiągnięty sukces i łącząca się z tym popularność, a niekiedy zaszczyty, nie chronią jednostki przed poczuciem samotności, a wręcz jej sprzyjają. Zaczyna się zazwyczaj od zawiści w środowisku twórczym. Nierzadko dochodzi do próby pomniejszenia faktycznych zasług, pomówień o nieetyczne postępowanie. Twórca nie tylko nie znajduje oparcia we własnym środowisku, ale czuje też, że został z niego wykluczony.

Samotność w przypadku naukowców może wynikać z niewłaściwego lub płytkiego odbioru ich dzieł, z troski o sposób wykorzystania rezultatów twórczych. Jest to szczególnie niebezpieczne w naukach ścisłych i technicznych, gdzie może dochodzić do stosowania osiągnięć naukowców niezgodnie z ich pierwotnym przeznaczeniem; zamiast służyć dobru człowieka, mogą go niszczyć (np. dynamit, bomba atomowa, termojądrowa). Badacz jest skazany na samego siebie, gdy podejmuje decyzję, co zrobić ze swoim wynalazkiem, odkryciem, czy ujawnić wszystkie rezultaty badań, czy tylko część, jakimi zastrzeżeniami je obwarować.

Inny rodzaj samotności, bardziej przykry, wiąże się z brakiem akceptacji twórcy przez odbiorców, a niekiedy nawet z odrzuceniem jego dzieł. Na przykład pisarz, który nie ma swoich czytelników, nigdy nie będzie znany, a jego utwory przeminą. Dzieje się tak wówczas, gdy dzieła nie trafiają w zainteresowania i upodobania odbiorcy, są na tyle nowatorskie, że nie mogą być zrozumiane i zaakceptowane. Jest to samotność będąca wynikiem swoistego konfliktu kulturowego, zderzenia kultury odbiorców – uznanej i powszechnie akceptowanej, z kulturą twórcy – nową, nieznaną, wyprzedzającą swoją epokę o kilka pokoleń (np. twórczość C. K. Norwida) (więcej na ten temat w: J. Gajda, 1987, s. 122–139).

w tym znaczeniu, że jest wytworem określonej kultury i jej współtwórcą; posiada zdolność uczenia się wykraczającą poza osobiste doświadczenia. Każdy twórca to odbiorca kultury i każdy odbiorca to jej współtwórca, ale z zastrzeżeniem, że współtworzenie jest różne w zależności od pełnionych przez jednostkę ról społecznych. Nie możemy porównać wkładu w dzieło współtworzenia kultury ludzi uznanych powszechnie tylko za odbiorców z działalnością twórców.

2. Konsumpcja i komercjalizacja kultury a styl i jakość życia

Konsumpcja i komercjalizacja kultury

Współcześnie coraz częściej kulturę ujmuje się w kategoriach ekonomicznych, w kategoriach rynku. To pociąga za sobą konsekwencje w rozumieniu dystrybucji dóbr kultury. Produkty kultury traktowane są jako towar wystawiany na sprzedaż i podlegający prawom rynku. Produkcja powinna się opłacać i przynosić określone zyski. Cena produktu zależy od zaopatrzenia rynku – nasycenia określonymi wytworami i od zapotrzebowania na nie, a zatem od popytu i podaży. Produkty kultury – tak jak każdy towar – muszą być nabywane. Nabywcy, a zatem uczestnicy kultury, traktowani są jako konsumenci określonych dóbr.

Konsumpcja dóbr kultury przebiega w dwu płaszczyznach: powszechnej, obejmującej wytwory masowe, odpowiadające zapotrzebowaniu tak zwanych przeciętnych i powszechnych gustów rzesz odbiorców; i bardziej elitarnej, obejmującej wytwory odpowiadające wysublimowanym i wyrafinowanym upodobaniom.

Im bardziej masowa konsumpcja, tym większe zyski. Chodzi zatem o rozkręcenie spirali konsumpcji. Zwiększenie popytu na wytwory kultury przebiega w trzech płaszczyznach.

Po pierwsze przez reklamę wytworów w mass mediach. Nie chodzi tu tylko o przystosowanie programów do wymogów przekaznika masowego, o odpowiednie zabiegi adaptacyjne utworów o treściach ambitnych czy masową produkcję dla potrzeb mass mediów, ale również o odpowiednio sugestywną reklamę. Mechanizmy działania reklamy, doprowadzone do perfekcji w telewizjach państw zachodnich, zwłaszcza amerykańskiej, mają na celu wytworzenie silnych odruchów nabywania czy odbioru zachwalanych produktów.

Po drugie przez uruchomienie i stworzenie odpowiedniej krytyki kulturalnej, głównie akceptującej wytwory, zachęcającej również do ich nabywania. Tak pojętemu wzrostowi popytu mają służyć lansowanie i kreowanie gwiazd, ogłaszanie listy bestsellerów, częste zmiany trendów w modzie.

Po trzecie przez rozbudzenie potrzeb dzięki zabiegom edukacyjnym, przez kształtowanie kulturalnych zainteresowań. Nabycie czy odbiór wytworu mają wynikać z uświadamiania odpowiedniej potrzeby, nawyków; mają być odbiciem ukształtowanych postaw estetycznych, poznawczych i moralnych, a zatem aktem świadomym, a nie tylko wynikiem mody czy zabiegów reklamy. Gwarantuje to trwałość kontaktów z kulturą.

Traktowanie kultury jako towaru prowadzi do ujmowania jej aktów konsumpcji we wskaźniki ilościowe. Operuje się np. wysokością nakładów wydawanych książek i czasopism, danymi statystycznymi dotyczącymi liczb sprzedanych biletów w kinach, teatrach, na koncerty. Ma to na celu danie ogólnego ilościowego obrazu konsumpcji i płynących z niej zysków czy strat, a prawie nic nie mówi o jakości i sposobie korzystania z tych wytworów, pomija motywy i korzyści płynące z aktu odbioru.

Traktowanie kultury w kategoriach towaru, akceptowanie jej komercyjnego charakteru prowadzi do określonych konsekwencji.

Po pierwsze – popieranie wytworów kultury i ich dystrybucja obliczone są na zysk. Należą tu formy rekreacyjno-ludyczne, dlatego też preferowany jest tzw. przemysł rozrywkowy, zaspokajający tanie gusty odbiorców.

Po drugie – następuje regres kultury ambitnej jako nieopłacalnej, bo niecieśzącej się popularnością szerszej grupy odbiorców. Produkty tego nurtu kultury muszą z konieczności być bardzo wysoko wyceniane, a to powoduje, że są niedostępne dla ludzi mało zarabiających i przez to pogłębiają podział na kulturę elitarną i kulturę popularną czy masową.

Po trzecie – komercjalizacja kultury powoduje niebezpieczeństwo obniżania smaku estetycznego odbiorców i poziomu kultury w ogóle. Rzeczy wartościowe, na które nie ma popytu, nie pojawiają się na rynku lub są bardzo drogie ze względu na elitarną grupę odbiorców. Giną w zalewie łatwych, płaskich, niekiedy trywialnych treści masowej rozrywki, co nie tylko nie sprzyja rozwijaniu zainteresowań i kształtowaniu upodobań estetycznych, a wręcz psuje dobry gust, prowadzi do obniżenia poziomu kultury. Tylko nieliczne jednostki nie ulegają powszechnym trendom i wyłamują się z unifikacyjnego wpływu masowej kultury, produkowanej na skalę przemysłową. Są zorientowane na treści ambitne i mają bardziej wysublimowane upodobania. Między grupą należącą do elity kulturalnej a ogółem społeczeństwa pogłębiają się podziały. I ta stratyfikacja społeczeństwa jest kolejnym zagrożeniem, jakie niesie ze sobą komercjalizacja kultury.

Konsumpcja kultury uwarunkowana jest wieloma czynnikami, np. wiekiem, wykształceniem, czasem wolnym, stanem materialnym, charakterem pracy, miejscem zamieszkania. Jednak w dużej mierze decydujący wydaje się tu styl życia.

Styl życia i jakość życia

Styl życia bywa różnie definiowany. Treść i zakres tego pojęcia można łatwiej zrozumieć, przeciwstawiając go sposobowi życia, przez który rozumie się na ogół całokształt ludzkich zachowań: stanowi on obiektywną kategorię charakteryzującą ludzką egzystencję.

W przeciwieństwie do sposobu życia, styl życia oznacza dokonywanie wyborów. Jest to charakterystyczny sposób zaspokajania potrzeb i organizowania życia; odnosi się do zróżnicowanych zachowań i ich motywacji w ramach zbiorowości. Jak stwierdza A. Tyszka, jest to

kulturowo uwarunkowany sposób życia, na który składa się – z jednej strony – wyposażenie kulturalne kształtujące się i realizujące w procesie uczestnictwa kulturalnego poszczególnych ludzi, a z drugiej – cechy ich usytuowania ekonomicznego i społecznego (A. Tyszka, 1971, s. 55).

Dokonywanie wyboru – cecha zasadnicza stylu życia – zależy od naszych zdolności wybierania i od tego, czy jest w czym wybierać, a więc od naszych ukształtowanych zainteresowań, potrzeb i możliwości wyboru. Jeśli takich możliwości nie ma, nie możemy mówić o stylu życia.

Często, niestety, o wyborze decyduje moda, która zastępując inwencję w stylizowaniu własnego życia, poddając się wymyślonym przez innych regułom ubierania, zachowania, korzystania z dóbr kultury itp., daje złudne poczucie uczestnictwa w oryginalności bycia nowoczesnym, przynależności do grupy osób wyróżniających się od innych. Osoby posiadające własny styl potrafią jednak modę odpowiednio do siebie dostosować, wycisnąć nań indywidualne piętno.

Styl życia osadzony jest w określonej kulturze, stanowi wybór jakiegoś jej wariantu i elementów z większego zasobu i odnosi się do kultury. Dlatego często łączy się z uczestnictwem w kulturze. A. Tyszka wyróżnia ze względu na intencje i motywy, cele i środki podejmowania działań następujące style (nazywane typami):

1. Typ perfekcjonistyczny (głównie styl osób z wyższym wykształceniem) charakteryzuje się świadomym dążeniem do

kształtowania własnej osobowości według wzorów i wyobrażeń człowieka kulturalnego, obytego, zainteresowanego i poinformowanego, świadomego, krytycznego i światłego

- stąd dążenie do intensyfikacji kontaktu z wybranymi treściami przebiega w dwu wariantach:
- bezinteresownym – inaczej „zaszczytnej nieużyteczności”, cechującej się wypełnieniem czasu wolnego przyjemnymi i satysfakcjonującymi zajęciami,
- instrumentalnym – w dążeniu do podwyższenia kwalifikacji,

2. Typ konsumpcyjno-rozrywkowy, charakteryzujący się nawykiem systematycznego odbioru mass mediów i nieselektywnym przyswajaniem ich treści.
3. Typ percepcji doraźnej i fragmentarycznej, łączy się głównie z odświeżającym charakterem kontaktów kulturalnych.
4. Typ izolowany – konserwatywny (tradycyjny), odnoszący się głównie do ludzi starszych, nisko wykształconych, o tradycyjnym układzie wartości i aspiracji; ludzi żyjących głównie w warunkach tradycyjnego chłopskiego gospodarstwa. (A. Tyszka, 1971, s. 292–299).

Wielu badaczy, m.in. A. Jawłowska i E. Mokrzycki (1978, s. 145–176), konstruuje typologię stylów życia na podstawie uwarunkowań społeczno-historycznych, wychodząc z założenia, że współczesne wzory są dziedzictwem dawnych warstw i klas społecznych, co nie zaprzecza przenikaniu poza granice przedziałów społecznych. W zaprezentowanej przez siebie typologii historyczno-socjologicznej mówią oni o przechodzeniu stylów: inteligenckiego do elitarnego, mieszczańskiego do neomieszczańskiego, chłopskiego do wiejskiego.

Natomiast B. Suchodolski ze względu na kierunek aktywności i obiekt zainteresowań jednostki wyróżnia styl życia ku sobie, ku światu, ku ludziom (B. Suchodolski, 1979).

W typologii – jak widać – stylów życia może być bardzo wiele, w zależności od przyjętych kryteriów, które odnoszone są do jednostki, grupy społecznej i często w perspektywie czasu historycznego czy współczesnego. Istotne są pytania o wartości związane ze stylem życia i o sposoby ich przeżywania. Tak pogłębiony opis stylu życia, ujmowany w kategorii wartości, nosi nazwę jakości życia. Jest to kategoria zarówno socjologiczna, jak i psychologiczna, a zarazem humanistyczna, ponieważ dotyczy aksjologii i odnosi się do zmiennej sytuacji – między jakością świata a jakością życia człowieka. Na jakość życia składa się poziom świadomości: subiektywnych przeżyć, aktywności, produktywności i współuczestnictwa. Chodzi tu przede wszystkim (w kategoriach obiektywnych) o możliwości pełnego rozwoju jednostki oraz (w kategoriach subiektywnych) o jej zadowolenie życiowe.

Zdaniem M. Czerwińskiego, jakość życia to:

na pierwszym miejscu odniesienie faktycznie realizowanego stylu do wartości uznawanych i pożądanых przez podmioty realizujące ów styl [...]. Odległość między stylem realizowanym i uznawanymi i pożądanymi wartościami decyduje o niskiej lub wysokiej jakości życia w odczuciu własnych podmiotów realizujących styl (w sensie więc relatywnym). W sytuacji niskiej jakości ostro zarysowują się potrzeby. Te ostatnie są także skutkiem zmienności życia społecznego. Wysoka jakość życia (zwana czasem dobrostanem) implikuje szereg okoliczności, których charakterystyka przybrać musi postać bardzo skomplikowaną o wysoko złożonych i wewnętrznie zróżnicowanych społeczeństwach współczesnych (M. Czerwiński, 1980, s. 118).

Wysoka jakość życia w kategoriach subiektywnych oznacza spełnienie potrzeb i osiągnięcie względnej harmonii w życiu – w godzeniu na przykład życia prywatnego i publicznego z obowiązkami codziennego bytowania i pragnieniami; w kategoriach obiektywnych oznacza życie zaangażowane i godziwe, zgodne z akceptowanymi normami społecznymi. W potocznych określeniach kryje się właśnie ocena jakości życia, np. „próżniacze życie”, „życie zwyczajne”, „życie chwilą” czy „byle dziś”.

Od stylu życia – jak zostało zaznaczone na początku – zależy w dużej mierze indywidualny kontakt człowieka z kulturą, jego konsumpcja dóbr kultury. Doceniając uwarunkowania społeczne, zawodowe, intelektualne (wykształcenie), przestrzenne, materialne i inne, trzeba jednak stwierdzić, że styl życia przez sposób dokonywania wyboru i realizacji potrzeb pozwala na przełamywanie owych barier. Historia zna wiele przykładów potwierdzających tę regułę, wybitnych samouków, utalentowanych artystów kolekcjonerów. Wszystkie ambitne poczynania w zakresie upowszechniania kultury mają na celu osiągnięcie wysokiej jakości życia. Nie wydaje się jednak, aby taki cel przyświecał skomercjalizowanej kulturze.

3. Funkcje kultury w życiu człowieka

Nie sposób nie doceniać funkcji kultury w życiu człowieka. Jej znaczenie w kształtowaniu osobowości podkreślają omówione wcześniej kierunki etnopsychologiczne.

Na istotną rolę szeroko rozumianej kultury w życiu człowieka zwracają uwagę m.in.: raport Międzynarodowej Komisji do spraw Rozwoju Edukacji UNESCO – *Uczyć się, aby być* (E. Faure, 1975); raport Klubu Rzymskiego – *Uczyć się bez granic* (J. W. Botkin, M. Elmandjra, M. Malitza, 1982); raport dla UNESCO Międzynarodowej Komisji do spraw Edukacji dla XXI wieku pod przewodnictwem Jacques’a Delorsa – *Edukacja: jest w niej ukryty skarb* (1998).

Funkcje kultury w życiu człowieka można rozpatrywać na płaszczyźnie diametralnie różnych wartości – od pozytywnych do negatywnych włącznie. Tak też czyni S. Żółkiewski, który wymienia pięć funkcji, jakie pełnią teksty kulturowe. Są to funkcje: masowości, synkretyzmu semiotycznego, wielocelowej instrumentalizacji, wyraźnej semiotyzacji i obnażania reguł systemów.

1. Funkcja masowości polega z jednej strony na demokratyzacji, dostępności, z drugiej – na komercjalizacji, utowarowieniu informacji – jednego z głównych czynników socjalizacji.
2. Funkcja synkretyzmu semiotycznego tekstów wpływa na aktywizację uczestników komunikacji, na wyzwalanie wielorakich inicjatyw twórczych nadawcy i na pobudzanie ośrodków recepcyjnych odbiorców, a przez takie uczestnictwo

w komunikacji daje pełniejszą wizję świata. Zwraca również uwagę na niejako drugi biegun synkretyzmu – spektakularny odbiór rzeczywistości, co powoduje traktowanie jej jako fantomatycznego obrazu bez głębszego przeżycia.

3. Funkcja wielocelowej instrumentalizacji polega zarówno na budzeniu krytycyzmu, instruowaniu, kształtowaniu wytwórczych sprawności, jak i na manipulowaniu ludźmi. Podobną funkcją może być jednostronne oddziaływanie na odbiorców – rozwijanie jednostronnych sprawności (np. typu technologii) a tłumienie wrażliwości moralnej.
4. Funkcja wyrazistej semiotyzacji to społeczne wszechdobylstwo, ukulturowienie, uczłowieczenie świata, który staje się niemal nieograniczenie przekształcony. Na drugim biegunie świat zdarzeń i rzeczy może dotyczyć tylko spożycia, przy rezygnacji z tego, co oznacza świat znaków, i zaniechaniu przekształcania go.
5. Funkcja obnażania reguł systemów, w której chodzi o kształtowanie stosunku do tradycji, na jednym biegunie manifestującego się awangardyzmem, rewolucyjnością, a na drugim – tradycjonalizmem i konserwatyzmem.

Jak widać przedstawione za pomocą takich opozycji zjawiska współczesnej kultury wydają się ujmować jej zasadnicze cechy i funkcje (S. Żółkiewski, 1976, s. 67–88).

W analogiczny sposób można wysunąć propozycję szerszego ujęcia kultury, sprowadzić wielorakie role, jakie odgrywa ona w życiu człowieka, do pięciu głównych funkcji: osobowościowotwórczej, określenia stylu życia, upowszechniania różnorodnych treści, interpersonalnej i ludycznej.

1. Funkcja osobowościowotwórcza kultury jest podstawą pozostałych. Chodzi tu o znaczącą rolę kultury w kształtowaniu osobowości (zob. rozdz. III). Kultura traktowana jak świat człowieka pozwala na rozwój dyspozycji intelektualnych i wrażliwości emocjonalnej, kształtuje upodobania estetyczne i postawy moralne, dostarcza wzorów zachowania. Można zatem przypisać jej pełnienie następujących funkcji pomocniczych: intelektualnych, emocjonalnych, estetycznych, moralnych, ludycznych i wzorcotwórczych. Wymienione funkcje mogą służyć kształtowaniu wartości pozytywnych oraz negatywnych. Na przykład człowiek może przez kontakt z nauką poszerzać horyzonty myślowe, rozwijać zainteresowania i kształtować postawy akceptowane społecznie. Może dążyć do kształtowania pełnej, wartościowej osobowości ujmowanej w kategoriach „być kimś”; przyjmować i tworzyć wzory godne naśladowania. Można jednak nie dążyć do rozwoju swojego wnętrza, poprzestać na banalnych, obiegowych opiniach, charakteryzować się brakiem dobrego smaku estetycznego, upodobaniami do niewybrednej, jałowej rozrywki. Może to być osobowość niepełna, nacechowana ksobnie, a nawet reprezentująca zgoła negatywne wartości.
2. Określenie stylu życia. Kultura jednak nie ubezwłasnowolnia człowieka i nie czyni go biernym przedmiotem swoich oddziaływań. To on, będąc jej wytworem, czyni z niej użytek. Czerpie z filozofii, religii, nauki, sztuki, dokonując

rozgraniczenia między proponowanymi mu wartościami i wzorami zachowań. Wybiera to, co jest mu najbliższe, co odpowiada jego potrzebom i w ten sposób odróżnia się od innych, kształtuje styl życia, na którym odciska się piętno jego osobowości. W tym znaczeniu można mówić, że kultura pełni funkcje: wzorotwórcze, indywidualizacyjne, dyferencyjne oraz selektywne. Funkcje te mogą być pozytywne i negatywne. Do wartości pozytywnych można zaliczyć propagowanie wzorów godziwego życia, wyrobienie umiejętności trafnego, wzbogacającego wyboru i aktywnego odbioru treści kultury. Taki wybór i odbiór, który odpowiada cechom psychicznym człowieka, jego upodobaniom i możliwościom twórczym, różnicuje pozytywnie ludzi i sprzyja ich indywidualizacji. Dokonywana selekcja powinna mieć obszar ograniczony i dotyczyć treści wartościowych i akceptowanych społecznie. W przypadku realizowania wartości negatywnych mamy do czynienia z nieakceptowanymi społecznie wzorami zachowania, z konsumpcyjnym stylem życia, a nawet objawami próżniactwa i pasożytnictwa. Wybór treści kultury charakteryzuje brak krytycyzmu i kierowanie się nie własnymi zainteresowaniami, ale pogonią za modą.

3. Funkcja upowszechniania różnorodnych treści. Dzięki różnorodnym formom przekazu kultury stworzona została szansa upowszechnienia wybitnych jej wartości. Głównie za sprawą mass mediów powstała kultura uniwersalna, dostępna wszystkim ludziom. Upowszechnianie treści kultury może jednak nie pełnić takich pozytywnych funkcji. Zalew różnorodnych pod względem treści i wartości informacji powoduje niekiedy dezinformację, zagubienie się człowieka i niemożność rozróżnienia spraw istotnych od błahych. Zamiast uczyć, może działać wręcz oślepiająco przez przekazywanie banalnych treści, stwarzać pozory doinformowania i uczenia, osłabiać aktywność i odciągać od wzbogacających różnorodnych form uczestnictwa w kulturze. Kultura może tu być traktowana nie tylko w kategoriach ekonomicznych – jako towar, ale również w kategoriach instrumentalnych.
4. Funkcja interpersonalna. Upowszechnianie kultury głównie przez mass media zacieśnia świat do granic globalnej wsi. Dzięki temu człowiek może poznać życie odległych krajów i ludzi, zrozumieć ich problemy oraz psychikę, a przez to samookreślić się w życiu. Dokonuje się ukulturowienie człowieka (odbiorcy) i uczłowieczenie świata, większe zrozumienie dla innych ludzi. Na drugim biegunie tej funkcji mogą występować postawy wręcz aspołeczne; kultura, a zwłaszcza sztuka, mogą rozbudzać nierealne pragnienia, wzmacniać konsumpcyjny stosunek do świata, ugruntowywać postawy egoistyczne i zamiast łączyć ludzi, prowadzić do izolacji człowieka, poczucia osamotnienia w kręgu nawet najbliższych osób, jego zagubienia się w świecie rzeczy materialnych. Budząc pragnienia wygodnego życia, może kształtować samolubstwo, utrzymywać zachwyty dla mocnych typów, nie liczących się z innymi ludźmi, niekiedy brutalnych i wręcz chamskich, słowem – obniżać poziom kultury człowieka.

5. Funkcja ludyczna. Spełniają ją przede wszystkim programy rozrywkowe. Ich kulturotwórcza rola uzależniona jest od jakości, sposobu odbioru i wrażliwości odbiorców. Większość z ich traktuje owe programy jako formę relaksu, odprężenia po pracy, co nie umniejsza ich funkcji estetycznych – uwrażliwienia na wartość sztuki. Te funkcje zabawy w kulturze znane są od najdawniejszych czasów. Kultura bowiem – co udowadnia J. Huizinga w znanej pracy *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury* (1967), a z polskich socjologów K. Żygulski w książce *Święto i kultura. Święta dawne i nowe. Rozważania socjologa* (1982) – zakorzeniona jest mocno w zabawie, w świętowaniu. Niezależnie od funkcji ludycznej programy rozrywkowe mają olbrzymie znaczenie w kształtowaniu wspomnianej wrażliwości na wartości tkwiące w sztuce, w kształtowaniu postaw moralnych, pełnią również funkcje edukacyjne. W funkcji ludycznej może się także pojawić tendencja do próżnowania, bezmyślnego spędzania wolnego czasu, jałowej rozrywki, może się pogłębić apatia, odciąganie od zainteresowań sztuką, nauką czy przedstawienie prawdziwych wydarzeń w krzywym zwierciadle. Może się osłabiać aktywność kulturalna i przeżywanie rzeczywistych wydarzeń.

Wymienione funkcje kultury są uzależnione nie tylko od jej treści i wartości, ale przede wszystkim również od tego, w jaki sposób spożytkuje ją odbiorca. Podział na funkcje nie jest jednoznaczny, zazębiają się one, ponieważ w rzeczywistości też to tak wygląda. Wszystkie możliwe do zaistnienia role, jakie pełni kultura w życiu człowieka, zostały przedstawione w tabeli 2. Zestawienie skrajnych, możliwych do osiągnięcia wartości tych funkcji daje obraz zarówno pozytywnego, jak i negatywnego oddziaływania kultury w życiu człowieka.

Tabela 2. Podstawowe funkcje, jakie pełni kultura w życiu człowieka

Funkcje podstawowe	Funkcje towarzyszące	Wartości funkcji możliwe do zaistnienia (przykłady)	
		Wartości pozytywne	Wartości negatywne
1	2	3	4
Funkcja osobowościowo-twórcza	– intelektualna – emocjonalna – moralna – estetyczna – wzorcotwórcza – stymulująca	– rozszerzanie horyzontów myślowych – kształtowanie postaw akceptowanych społecznie – rozwój pełnej osobowości – przyjmowanie i tworzenie wzorów godnych naśladowania	– poprzestanie na obiegowych, banalnych opisach – brak wyrobionego smaku estetycznego – niepełna, ksobna osobowość – reprezentowanie negatywnych wzorów i wartości

Tabela 2. Podstawowe funkcje, jakie pełni kultura... cd.

1	2	3	4
Określenie stylu życia	– wzorotwórcza – indywidualizacyjna – deferencyjna	– propagowanie godziwego stylu życia odpowiadającego psychicznym cechom i upodobaniom człowieka – umiejętność dokonywania krytycznego i wzbogacającego wyboru oraz aktywnego odbioru treści kultury	– style życia nieakceptowane społecznie, życie jałowe, próżniacze i pasożytnicze – brak krytycyzmu w wyborze i odbiorze kultury, hołdowania modzie
Funkcja upowszechniania różnorodnych treści	– informacyjna – edukacyjna – estetyczna – eksplikacyjna – kompensacyjna – uniwersalizacyjna – autoteliczna	– dostarczanie różnorodnych informacji i umożliwienie ich poznania i zrozumienia – uczenie i motywowanie do kształcenia, uzupełnianie braków edukacyjnych – dostarczanie przeżyć estetycznych – budzenie i rozwijanie zainteresowań, umożliwianie kulturalnego spędzania wolnego czasu – dostarczanie orientacji w wartościach kultury – służenie samorealizacji	– dezorientowanie na skutek zalewu różnorodnych treści – oglupianie i czynienie pozorów doinformowania, uczenia – osłabianie aktywności, rozleniwianie – traktowanie kultury w kategoriach ekonomicznych i instrumentalnych
Funkcja interpersonalna	– wychowawcza – informacyjna	– zrozumienie problemów drugiego człowieka – umiejętność samookreślenia się w świecie – podniesienie poziomu własnej kultury	– pogłębienie izolacji człowieka i jego osamotnienie, postawy egoistyczne – obniżenie poziomu kultury – zagubienie się w świecie rzeczy

Funkcja ludyczna	– rozrywkowa – relaksująca – estetyczna	– poprawia samopoczucie, dostarcza odprężenia – bawiąc, uczy – uwrażliwia estetycznie – wpływa na opinie, na kształtowanie postaw	– pogłębia tendencje do próżnowania, bezmyślnego spędzania wolnego czasu, jałowej rozrywki – osłabia aktywność kulturalną – osłabia przeżycie prawdziwych wydarzeń – przedstawia wydarzenia w krzywym zwierciadle
------------------	---	--	--

Źródło: opracowanie własne.

4. Samotność jako nowe zjawisko w relacji człowiek – kultura

W relacji człowiek – kultura godne uwagi są zagadnienia tradycyjne, jak choćby wartość miłości w życiu współczesnych ludzi, rola zabawy, czy też problematyka edukacji przez pracę. Te dwa ostatnie zagadnienia zwracają uwagę na potrzeby i obowiązki współczesnego człowieka. Na przykład pożądane są ludyczne formy spędzania wolnego czasu (m.in. formy aktywnego odpoczynku, rekreacja i turystyka), a koniecznością pozostaje w dalszym ciągu praca. Chodzi jednak o dostrzeżenie w pracy elementów twórczych, o traktowanie jej również w kategoriach wartości autotelicznych.

Do tych ważkich, nienajnowszych problemów w relacji człowiek – kultura dochodzą nowe, takie jak samotność współczesnego człowieka, która w dalszym ciągu stanowi niedostrzeganą jeszcze determinantę uczestnictwa w kulturze.

Samotność jest jednym ze skutków współczesnej cywilizacji. Przeżywa ją w mniejszym lub większym stopniu prawie każdy człowiek. Jej istota i przyczyny są złożone i niełatwe do jednoznacznej oceny. Wychodząc z przesłanek socjologicznych, psychologicznych i filozoficznych, można mówić o samotności w trzech aspektach: fizycznym lub społecznym, psychicznym lub osamotnieniu i moralnym (więcej na ten temat w: J. Gajda, 1987).

Poniżej zostanie omówiona samotność jako determinanta uczestnictwa w kulturze. Do determinant uczestnictwa w kulturze zalicza się czynniki demograficzne, społeczno-zawodowe, środowiskowe i psychologiczne. Na przykład podkreśla się, że rodzaj, zakres, częstotliwość i głębokość kontaktów uzależniona jest m.in. od wieku, płci, wykształcenia i pracy zawodowej badanych, miejsca zamieszkania oraz sieci i oferty programowej placówek oraz instytucji. Z zaintereso-

waniami i uzdolnieniami wiązą się głównie decyzje wyboru dziedzin działalności kulturalnej.

Nigdy i nigdzie natomiast nie wymienia się samotności jako determinanty aktywności kulturalnej. Nie zauważa się, że samotność stanowi istotny i wieloaspektowy czynnik różnicujący uczestnictwo w kulturze, zwłaszcza w płaszczyźnie ilości wolnego czasu, preferencji form i treści zakresu oraz głębokości kontaktów.

Samotność fizyczna to więcej wolnego czasu i komfort pełnej swobody w podejmowaniu decyzji

Osoby żyjące samotnie, niemające współmałżonka, dzieci albo oddające je pod bezpośrednią opiekę bliskich im osób są zwolnione z obowiązków rodzinnych, troszczą się głównie o siebie i same o wszystkim decydują. W porównaniu do ludzi obarczonych rodziną mają więcej wolnego czasu, który mogą spożytkować w najbardziej im odpowiadający i dostępny sposób, zgodnie ze swoimi zainteresowaniami i zamiłowaniem. Potencjalnie mają zatem również więcej czasu na uczestnictwo w kulturze, co daje im komfort pełnej swobody w podejmowaniu decyzji.

Samotność fizyczna to większe możliwości wielorakich kontaktów kulturalnych

Większa ilość wolnego czasu oraz swoboda w podejmowaniu decyzji wpływają korzystnie na możliwości częstego brania udziału w kulturze. Nie bez znaczenia są tu również warunki materialne. Samotni na ogół wydają więcej pieniędzy na prowadzenie własnego gospodarstwa, ponieważ obowiązkowe opłaty i konieczne zakupy spadają tylko na nich. Nie muszą się jednak dzielić z nikim dochodami, a większość z nich przez długie lata pracy zdołała się już urządzić. Daje im to poczucie niezależności materialnej. Mogą zatem pozwolić sobie na większe wydatki w dziedzinie kultury, np. kupując drogie książki, bilety do teatru czy wycieczki zagraniczne.

Samotność to większa motywacja do uczestnictwa w kulturze

W zależności od typu samotności i sposobu przeżywania tego stanu można mówić o stopniach i zabarwieniach motywacji do uczestnictwa w kulturze. Przebywanie w pojedynkę skłania jednak na ogół do szukania zastępczych form bycia we wspólnocie. Nierzadko jest to wzmożona aktywność w pracy zawodowej i życiu społecznym. Ta druga przejawia się w przynależności do organizacji społeczno-politycznych, stowarzyszeń, zespołów zainteresowań i pracy twórczej oraz braniu w nich czynnego udziału. Charakteryzuje to zwłaszcza samotnych

o postawie otwartej na ludzi. Inni, zwrócenii bardziej ku sobie, szukają związków pośrednich przez kontakt ze sztuką. W obu przypadkach zatem samotność wyzwala większą motywację do uczestnictwa w kulturze.

Samotność psychiczna to szansa wejrzenia w siebie i zrozumienia drugiego człowieka

Zauważone już przez filozofów zagubienie się człowieka we współczesnym świecie powoduje zatracenie jego tożsamości indywidualnej, oddanie się we władanie cudzych poglądów. Jednostka czuje się wtedy samotna wśród ludzi. Osamotnienie jest jednak szansą wejrzenia w głąb swojej istoty, odnalezienia siebie i ideałów człowieczeństwa, jak podkreślał wielokrotnie J. J. Rousseau. Własna samotność, odniesione porażki, a nawet klęski zmuszają do przeanalizowania swoich losów i zastanowienia się nad nimi, do samooceny dotychczasowego postępowania, które zazwyczaj prowadzi do ponownego odkrycia i zrozumienia siebie, a nawet w większym stopniu ucłowieczenia. Jednostki takie są bardziej ludzkie, wyrozumiałe dla innych. Przez pryzmat własnych doznań i doświadczanych cierpień wczuwają się w sytuację drugiego człowieka, próbują go zrozumieć.

Zachodzące tego typu przemiany w ludziach opisuje wielu literatów. Między innymi w głośnej powieści *Sto lat samotności* G. G. Márqueza czytamy: „W samotności Fernanda nabrała cech ludzkich”. Zrozumienie siebie i drugiego człowieka ma istotne znaczenie w sferze postaw moralnych, a także kontaktów z kulturą. Jedynie głęboki stan samotności moralnej powoduje absencję kulturalną.

Samotność to określone preferencje form i treści uczestnictwa w kulturze

Samotność powoduje także, że preferowane są określone formy i treści uczestnictwa w kulturze. I aczkolwiek w tych wyborach samotni różnią się od siebie, to jednak można wskazać na tendencje do utrzymania kontaktów z kulturą w układzie domowym. Wszyscy samotni są niejako uczuleni na tę problematykę i szukają jej w sztuce i literaturze. Chcą przez pryzmat bohatera literackiego czy filmowego bardziej zrozumieć swoje problemy. To wyczulenie na problematykę samotności i osamotnienia czyni ich na ogół bardziej wrażliwymi i wysublimowanymi odbiorcami. Może to być zatem głębsze uczestnictwo w kulturze.



W rozdziale tym zostały omówione jedynie najistotniejsze problemy dotyczące kultury w życiu człowieka. Łączą się one z zagadnieniem roli kultury w życiu narodów.

Samokontrola i samokształcenie

1. W jakim sensie mówimy, że człowiek jest wytworem i twórcą kultury?
2. Jakie relacje zachodzą między człowiekiem jako twórcą kultury i jednocześnie jej odbiorcą? Spróbuj podać przykłady dotyczące Ciebie.
3. Z czego może wynikać poczucie samotności u twórców?
4. Jakie konsekwencje pociąga za sobą traktowanie kultury w kategoriach rynku?
5. Jakie zabiegi służą zwiększaniu konsumpcji kultury i jak je oceniasz?
6. Dlaczego uważa się, że aktywność kulturalna jest w głównej mierze uwarunkowana stylem życia?
7. Jakie znasz typologie jakości życia?
8. Co jest tematem raportów *Uczyć się, aby żyć* i *Uczyć się bez granic* i jak oceniasz ich znaczenie w edukacji?
9. Jakie możesz wyodrębnić inne wartości pozytywne i negatywne w funkcjach pełnionych przez kulturę w życiu człowieka?
10. W jakim stopniu – Twoim zdaniem – samotność stanowi determinantę uczestnictwa w kulturze?
11. Jakie można wyróżnić tendencje do zaspokajania potrzeb kulturalnych przez współczesnego człowieka?

Rozdział VI

Kultura w życiu narodów

W życiu człowieka kultura służy kształtowaniu osobowości. W życiu narodów sprzyja nie tylko rozwojowi społeczno-gospodarczemu, ale przede wszystkim utrwalaniu tożsamości narodowej. Jako system komunikacji stanowi płaszczyznę wzajemnego porozumiewania się ludzi. Zderzenie natomiast i przenikanie różnorodnych kultur może prowadzić zarówno do tolerancji, jak i konfliktów. Powyższe problemy wydają się najistotniejsze w rozpatrywaniu roli kultury w życiu narodów.

1. Kultura a tożsamość narodu

Należy zwrócić uwagę na naród jako podstawowy rodzaj wspólnoty ludzkiej, a nie na państwo, ponieważ dziś nie ma prawie państw, które byłyby w 100 procentach jednolite narodowo, i nie ma narodu, który żyłby w ramach jednej organizacji państwowej. Grupy etniczne wzbogacają kulturę globalną, nadając jej specyficzne zabarwienie. Pod tym względem, jak słusznie stwierdza K. Smith:

Kultura wydaje się nam cudownym drzewem, które wyrosło w ciągu nielicznych stuleci. Szarpały nim burze, połamały jego gałęzie, wichry zdmuchnęły liście i kwiaty, lecz ono samo stoi mocno, nieuszkodzone i pewnego dnia, gdy słońce znów zaświeci zza chmur, rozwinie się w całej okazałości i stanie się jeszcze mocniejsze, jeszcze potężniejsze w swym dążeniu do świata [...]. Każda kultura i każdy naród ma swoje własne piętno; lecz wszystkie gałęzie kultury odrosły od jednego pnia i wszystkie żywią się tymi samymi sokami (1974, s. 8).

Powyższe stwierdzenia podkreślają rolę kultury jako czynnika tożsamości narodowej. Problematyce tej, jak również zagrożeniom w rozwoju kultury po-

święcono wiele międzynarodowych konferencji naukowych i publikacji związanych z poważnymi problemami współczesności.

Z jednej strony powstaniu nowych państw – na skutek rozpadu imperiów kolonialnych – towarzyszyły i często towarzyszą bolesne starcia narodowe, z drugiej zaś strony jesteśmy świadkami budzenia się świadomości narodowej małych grup żyjących w obrębie większych państw, np. Basków, Flamandów czy Walonów. Przebudzenie etniczne nastąpiło również w Stanach Zjednoczonych, stanowiących konglomerat narodowości.

Tolerancji, wyrozumiałości, chęci do współpracy, otwartości – jak stwierdza Michał Novak – nie osiąga się przez postawę uniwersalisty, przez traktowanie każdej jednostki jako autonomicznego atomu, podobnego do wszystkich innych. Zarówno samowiedza, jak i dokładne zrozumienie innych nabierają psychicznej głębi dzięki szerszemu zaakceptowaniu odrębności płynących w równym stopniu z niepowtarzalnej osobowości, jak z odmiennego pochodzenia kulturowego (M. Novak, 1985, s. 33).

W trosce o zachowanie tożsamości narodowej i rozwój rodzimej kultury przedstawiciele 130 państw i wielu organizacji międzynarodowych podczas konferencji zwołanej przez UNESCO w sierpniu 1982 roku jednomyślnie podpisali tzw. Deklarację Meksykańską – dokument poświęcony sprawom polityki kulturalnej. Formułuje się w nim zasady, na jakich powinna się opierać w tym zakresie polityka na całym świecie. Na pierwszym miejscu stawia się sprawę tożsamości kulturalnej. Oto cztery pierwsze paragrafy tekstu:

1. Każda kultura stanowi całokształt niepowtarzalnych i niedających się zastąpić wartości, ponieważ tradycje i formy ekspresji narodu są najistotniejszym źródłem, przy pomocy którego naród może zmanifestować swą obecność w świecie.
2. Afirmacja tożsamości kulturalnej sprzyja wyzwoleniu narodów i na odwrót każda forma dominacji jest zaprzeczeniem lub osłabieniem tej tożsamości.
3. Tożsamość kulturalna jest stymulującym bogactwem, które rozszerza możliwości rozwoju ludzkiego, skłaniając każdy naród, każdą grupę, aby żywiła się swą przeszłością i aby przyswajała elementy z zewnątrz, możliwe do pogodzenia ze swoim charakterem i w ten sposób kontynuowała proces swej własnej kreacji.
4. Wszystkie kultury są częścią wspólnego dziedzictwa ludzkości. Tożsamość kulturalna narodów odradza się i wzbogaca w wyniku kontaktów z tradycjami i wartościami innych narodów. Kultura to dialog, wymiana idei, doświadczeń oraz uznania dla innych wartości i tradycji. W izolacji kultura więdnie i ginie (por. K. Żygulski, 1986, s. 23–24).

Tożsamość kulturalna narodu widziana jest jako siła motoryczna, dzięki której może ona trwać i tworzyć siebie. Widziana jest także, jak podkreśla K. Żygulski:

jako rodzaj uczucia, stanu świadomości członków tej zbiorowości, którzy sami siebie rozpoznają w danej kulturze – i nie widzą poza nią możliwości swego rozwoju, realizacji samych siebie.

Tak rozumiana tożsamość kulturalna oznacza nie tylko świadomość przeszłości, a więc pamięć, lecz także wspólne przeżywanie teraźniejszości i chęć budowy na niej wspólnej przyszłości (tamże, s. 26).

Wzbogacanie owej tożsamości następuje poprzez asymilację z dorobku innych kultur tego, co jest dobrowolnie akceptowane i przetwarzane zgodnie z potrzebami. Podkreśla się, że tożsamość kulturalna narodu związana jest z trzema wielkimi czynnikami: historycznym, lingwistycznym i psychologicznym.

Historia cementuje naród i przez zapewnienie zwartości czyni go odpornym na ataki z zewnątrz. W walkach o niepodległość odwołujemy się zawsze do historii, którą wróg stara się pomniejszyć i ośmieszyć. Dąży do osłabienia świadomości historycznej, a nawet zniszczenia jej.

Podobnie ma się rzecz z językiem. W walce z podbitymi narodami kolonizatorzy zawsze atakowali historię i język, narzucając swój. Jeśli się przyjmował, to z czasem stawał się językiem oficjalnym (urzędowym) i jako taki był czynnikiem scalającym odrębne niegdyś państwa i narody, a zatem pełnił funkcję państwowotwórczą (np. język angielski obok języków narodowych w Indiach).

Czynnik psychologiczny, stosunkowo najbardziej dyskusyjny, odnoszony jest do struktur umysłowych, do mentalności narodu.

Poza tymi trzema czynnikami na tożsamość kulturową narodu składają się formy produkcji, styl życia, organizacja biologiczno-społeczna, religia. Każdy naród stara się szukać korzeni w patriotycznych tradycjach, sięga zwłaszcza do obrządków i pieśni gminnych. Niestety wiele mniejszych narodów zagrożonych jest w swej tożsamości z powodu ekspansjonizmu kulturowego supermocarstw.

W cytowanych tezach Deklaracji Meksykańskiej podkreśla się zarówno znaczenie trwania kultury, jako niezastąpionej cechy narodu, jak i konieczność zmian, wzbogacania jej elementami z zewnątrz, a to prowadzi do kolejnej refleksji dotyczącej roli mediów w kształtowaniu tożsamości narodowej oraz różnych aspektów zderzenia kultur.

2. Media w kształtowaniu tożsamości narodowej i rozumieniu innych kultur

Tożsamość kulturalna narodu traktowana jako siła motoryczna oznacza świadomość przeszłości, a także wspólne przeżywanie teraźniejszości i chęć budowania na tym fundamencie przyszłości.

Poważne zagrożenia dla tożsamości narodowej i rozwoju własnej kultury niosą ze sobą treści upowszechnione przez prasę, radio i telewizję, a zwłaszcza telewizję satelitarną i Internet. Wynikają one w głównej mierze z likwidowania państwowego monopolu radiowo-telewizyjnego, dopuszczania do komercjali-

zacji radia i telewizji oraz zalegalizowania działalności prywatnych nadawców, którzy nastawieni na zyski – na to, co się odbiorcy podoba – preferują głównie niewybredną rozrywkę. Nie czują się obciążeni obowiązkami wobec kultury narodowej, dlatego często wolą kupować licencje na programy zagraniczne i emitować popularne seriale, niż tworzyć coś swojego. Media państwowe przegrywają tę walkę. Nie wywiązują się też z misji upowszechniania i promowania programów kulturalnych na wysokim poziomie oraz propagowania kultury narodowej, a w państwach wielonarodowych także kultury grup etnicznych.

Wobec tworzących się potężnych międzynarodowych korporacji finansujących i kontrolujących sferę masowego komunikowania bezradne są słabsze ekonomicznie państwa, które bezskutecznie próbują zapobiegać napływowi obcych ich kulturze narodowej treści niesionych przez Internet czy telewizję komercyjną i nagranych na płytach CD, DVD i taśmach VHS. Międzynarodowa produkcja prowadzi do zapewnienia kulturowej neutralności programów, pozbawionych cech typowych dla kultury danego narodu, aby uczynić ich ponadnarodowymi i zdobyć jak najwięcej odbiorców.

Nastąpiło zjawisko eksterytorialności i pełnej wolności w nadawaniu i odbiorze programów z różnych zakątków naszego globu. Często upowszechnia się to, co reprezentuje niski poziom, obcy tradycji jakiegoś narodu, za czym kryją się często interesy finansowe i polityczne grup nacisku czy obcych mocarstw. Globalizacja mediów powoduje osłabienie roli państw narodowych, ale jednocześnie wzmacnia poczucie wspólnoty etnicznej, intensyfikuje lokalne fanatyzmy (np. islam, konflikty etniczne).

Walkę lokalnych ludów o utrzymanie więzi wspólnotowych i tradycji z pluralizmem narodowego państwa i imperializmem globalizmu McŚwiata B. Barber nazywa dżihadem. Szwajcaria jest, według niego, przykładem kraju, który w imię prowincjonalnej kultury splatającej się z samorządem i wolnością regionalną opiera się skutecznie źle pojętym naciskom modernizacji (w referendum przegłosowano zakaz samochodowego ruchu przez Alpy) (1997, s. 296).

Media mogą wzmacniać lub osłabiać poczucie tożsamości narodowej. Czy nią to, stosując różne zabiegi manipulacyjne w ukazaniu etosu kraju i żyjących w nim różnych narodowości. Wzmacniająca funkcja ma miejsce, kiedy poczuciu przynależności do określonego narodu towarzyszy miłość do niego, odpowiedzialność i troska o jego losy, o losy państwa, w tym państwa wielonarodowego, jeśli naród w nim się dobrze czuje i z nim się identyfikuje. Tak jest np. w Stanach Zjednoczonych z większością narodów tam żyjących. Różnorodne pochodzenie etniczne obywateli tego państwa nie przeszkadza im w identyfikacji z nową ojczyzną. Czują się dumni z przynależności do niej, z jej osiągnięć i znaczenia na arenie międzynarodowej. Atak terrorystyczny 11 września 2001 r. jeszcze bardziej wzmocnił poczucie przynależności państwowej obywateli Stanów Zjednoczonych. Nie oznacza to jednak, że wszystkie nacje są jednakowo traktowane.

W przeciwieństwie do białych, Anglosasów, protestantów, określanych przez Michaela Nowaka w skrócie WAPS, inni są traktowani jako obywatele drugiej kategorii, np.: Polacy, Włosi, Grecy, Słowacy (PIGS), nie mówiąc o Murzynach i Portorykańczykach. O autochtonicznej ludności tego terytorium państwo stara się zapomnieć i nawet wymazać ten fakt z historycznej pamięci, bo prześladowania, podstępne wysiedlenia i martyrologia Indian nie służą budowaniu autorytetu Amerykanów, utrwalaniu mitu o Stanach Zjednoczonych jako ostoji wolności i demokracji. I dlatego też Indianie tego kraju wyłączyli się z szumnie obchodzonej dwusetnej rocznicy powstania USA, by zmanifestować poczucie własnej tożsamości narodowej. Wielu Amerykanów polskiego pochodzenia – emigrantów zarówno z przełomu XIX i XX wieku, jak i tych z ostatnich lat XX wieku cierpi na skutek poczucia niższości i świadomości, że są źle traktowani i nieakceptowani. W mass mediach zachodnich szerzy się nierzadko wręcz antypolskość.

Problem oceny i znaczenia roli mediów i hipermediów w dialogu między kulturami nie jest nowy. Organizacja Narodów Zjednoczonych, a dokładniej jej ściśle wyspecjalizowana agenda – UNESCO, kładzie nacisk na podniesienie w świadomości ludzi roli kultury jako czynnika osobowościotwórczego i kreatywnego w życiu społeczeństw oraz na współpracę i wymianę kulturalną. Zagadnienia te były już przedmiotem obrad XI Kongresu Międzynarodowego Stowarzyszenia do Badań Komunikowania Masowego, który odbył się w dniach 4–9 września 1978 roku w Warszawie. Wybitni uczeni i praktycy z 37 państw wskazali na dużą rolę środków masowego przekazu w umacnianiu i upowszechnianiu wartości poszczególnych kultur narodowych we własnych krajach, a także na całym świecie, poprzez wymianę i współpracę kulturalną. Potwierdzili równorzędne traktowanie kultur jako zespołów otwartych na obcowanie z innym dorobkiem i wyrazili przekonanie o znacznie większych możliwościach mass mediów przy wzbogacaniu humanistycznych wzorów i wartości ogólnoludzkiej kultury, pod warunkiem że te będą stanowić własność narodów i państw i będą wolne od komercjalizacji oraz kosmopolityzacji.

Okazuje się, że wbrew unifikującemu działaniu środków masowego przekazu dużym zainteresowaniem cieszą się treści cechujące się autentyzmem, niepowtarzalnością, związane z regionem, narodem, z tradycją kulturalną.

Jeżeli informacja kulturowa jest jednostronna, autorytatywna czy agresywna, konfrontacja wartości prowadzi zazwyczaj do odrzucenia obcych treści bez ich gruntownego poznania. Wtedy także wymiana, a tym bardziej afiliacja (połączenie) są niemożliwe. Mogą nastąpić jedynie częściowo w wyniku działania rynku lub nacisku władzy, a więc transgresji kulturalnej, która może być określona jako współczesny neokolonializm kulturowy. Ważna jest międzynarodowa opinia publiczna co do podstawowych problemów współczesnego świata, takich jak: pokojowe współistnienie, rozbrojenie, współpraca gospodarcza, wymiana naukowa, ochrona praw człowieka, ochrona środowiska naturalnego, sprawy kultu-

ry, wymiany informacji i kontaktów międzyludzkich. Uważa się, nie bez racji, że służyć to będzie suwerenności i nieingerencji w sprawy innych krajów i narodów, a także wychowaniu dla pokoju jako nieodzownego warunku faktycznego zaistnienia i owocnego dialogu kultur.

Zasygnalizowane treści są wspólne dla wszystkich kultur narodowych i wynikają z najgłębszych interesów całej ludzkości. Chodzi tu o umocnienie światowej opinii o konieczności ustanowienia pokoju opartego na wspólnocie interesów różnych krajów, o przezwycięzenie nieufności i agresywności, o pogłębianie zasad wzajemnego zrozumienia i szacunku dla tożsamości innych narodów, a także o podejmowanie wysiłków zmierzających do zwiększenia liczby przekładów z języków mało rozpowszechnionych, tworzenie funduszy dla popierania rozwoju, wymiany i współpracy kulturalnej, weryfikacje podręczników szkolnych, akademickich, szczególnie z dziedziny historii i geografii. Jest to jednocześnie zadanie, które powinny realizować mass media i hipermedia. Treści masowej komunikacji należy badać pod kątem wychowania dla pokoju i analizować społeczno-kulturową specyfikę mediów w obrębie poszczególnych kultur narodowych.

Dialog kultur powinien prowadzić do wyrobienia postawy szacunku i tolerancji dla odmiennych i obcych nam systemów wartości, do utrwalenia odrębności i tożsamości kultur, a nie do agonii tak zwanych słabszych kultur. Problem ten występuje szczególnie w odniesieniu do rdzennej ludności Australii, USA i Kanady. Cechą dominującą tych kultur jest przekaz ustny, który przegrywa z przekazem audiowizualnym. Młodzież porzuca kulturę przodków, wybierając amerykańską drogę życia. Zbyt późno uświadomiono sobie możliwości tkwiące w elektronicznych technikach przekazu dla ratowania ginących języków, rytualnych tańców i wierzeń, systemów wartości i modeli życia. Aborygeni, Indianie i Eskimosi uruchamiają lokalne radiostacje dla pielęgnowania rodzimej kultury.

Właściwa prezentacja różnych kultur w mediach i Internecie, prowadząca do autentycznego dialogu, jest trudna. Nie sprzyja jej rozwój telewizji satelitarnej i koncentracja produkcji programów – powstawanie kompleksu medialno-przemysłowego. Częściej zamiast dialogu i równouprawnienia spotykamy się ze zjawiskiem inwazji kulturalnej czy hiperkomunikacji, zalewu jednych kultur przez inne bądź przez elementy innych kultur. Zamiast dialogu dochodzi do antagonizmów kulturowych i narodowych, do bratobójczych, wyniszczających wojen, tak jak to się stało w byłej Jugosławii czy Gruzji.

Ochrona kultur etnicznych, a nawet państw słabszych kulturowo i gospodarczo jest coraz trudniejsza wskutek tworzenia się międzynarodowego kapitału mediów. Imperializmowi kulturalnemu zaczynają ulegać nawet państwa zachodnioeuropejskie. Do końca jednak naprawdę nie wiadomo, w jakim stopniu obce treści w środkach masowego komunikowania i hipermediach zagrażają tożsamości narodowej i kulturalnej, a w jakim prowadzą do zbliżenia kulturowego. Wydaje się nawet, że mogą powodować zdystansowanie się wobec obcej kultury.

W dużej mierze jest to uwarunkowane nastawieniem odbiorcy, choć wpływu tych mediów także nie należy lekceważyć. Ukazując odrębność poszczególnych kultur, prowadzą jednocześnie do ich unifikacji. Poważna rola przypada im w ochronie i adaptacji dawnych tradycyjnych wartości, w kultywowaniu dziedzictwa oraz w tworzeniu i propagowaniu nowych wzorów. Chodzi tu zwłaszcza o ochronę architektury i dzieł sztuki traktowanych jako wspólne dobro, jako podstawa powszechnej kultury i istotny element jej uniwersalizacji. Mogą one skutecznie wykorzystywać i popularyzować dorobek przyszłości, aktualizować go i uprzyścić rzeszom odbiorców. Jest to ważny problem dla małych i słabych ekonomicznie państw, które muszą zatroszczyć się o włączenie własnego dziedzictwa do nowoczesnego obiegu kulturalnego (zob. J. Gajda, 2002, s. 51–58).

3. Kontakty i zderzenia kultur

Problematyka zderzenia kultur doczekała się w literaturze polskiej dwu znaczących opracowań: E. Nowickiej *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne* (1972) oraz *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji* K. Kwaśniewskiego (1982). W podrödziale tym zostanie ona jedynie wstępnie omówiona.

Podstawowe pojęcia dotyczące zderzenia kultur

Wychodzimy z założenia pluralizmu kultur ujmowanych w szerokim znaczeniu. Tak ujęte kultury są nierozłączne od społeczeństwa, a obiektywne różnice między nimi stanowią podstawę subiektywnego poczucia przynależności do różnych grup etnicznych.

Kontakt kultur prowadzi do integracji między ich nosicielami i zachodzi w wyniku ruchów ludności (migracji) lub jest wyrazem świadomego oddziaływania reprezentantów jednej, aktywnej kultury na reprezentantów innych, zazwyczaj pasywnych, albo po prostu stanowi układ bezpośrednich lub pośrednich wzajemnych stosunków kulturowych.

Nagle zetknięcie się z zupełnie odmienną, obcą, niewewnętrzną rzeczywistością może prowadzić do tzw. szoku kulturowego. Stanowi ono istotne doświadczenie w rozumieniu własnej i obcej kultury, która odbierana jest zazwyczaj negatywnie.

W przypadku kontaktu dwóch kultur o konfliktowym charakterze, polegającym na przeciwstawnych wartościach lub związanym po prostu z formą samego konfliktu (np. podbój wojenny), mówimy o zderzeniu kultur. Prowadzi ono najczęściej do konfliktu rozumianego jako sprzeczność wartości lub prze-

kształcenia wartości grupy przeciwnej, uznanych za niebezpieczne, niemoralne czy agresywne.

Ze względu na uwarunkowania terytorialne w kontaktach kulturowych K. Kwaśniewski wyróżnia trzy sytuacje: pogranicza, migracji i amalgamacji.

W pierwszym przypadku dwie odrębne i zajmujące pewien obszar kultury stykają się poprzez swych przedstawicieli na obrzeżach, w drugim przedstawiciele jednej kultury z takich czy innych względów przebywają na terytorium opanowanym przez inną kulturę i jej przedstawicieli i zmuszeni są do konfrontacji. W warunkach gospodarki ekstensywnej i rzadkiego zaludnienia możliwa jest jeszcze inna sytuacja – amalgamacji. Polega ona na tym, że dwie społeczności o różnych kulturach współżyją na jednym terytorium na zasadzie symbiozy związanej ze społecznym podziałem pracy (np. pasterzy i rolników) (K. Kwaśniewski, 1982, s. 29).

Ma wtedy miejsce wzajemne przenikanie i mieszanie się kultur. Konfrontacja kultur może mieć różny przebieg i prowadzić do odmiennych rezultatów, takich jak: akulturacja, kontrakulturacja, transkulturacja, rekulturacja, integracja kulturowa, wytworzenie się bariery kulturalnej (tamże, s. 37–39).

Najogólniejszym pojęciem jest akulturacja, która odnosi się do zmian w kulturze, kiedy dwie grupy ludzi z różnych kultur znajdują się w bezpośrednim i ciągłym kontakcie. Zmiany te zachodzą we wzorach kulturowych jednej albo obu kultur.

Kontrakulturacja oznacza pewną reakcję w początkach akulturacji, polegającą na odnoszeniu się z rezerwą do nowego, odrzucaniu lub unikaniu kultury drugiej grupy.

Transkulturacja to rozszerzenie się elementów jednej kultury na drugą w wyniku przejmowania zapożyczeń, a także przymusowego importu. Dochodzi wówczas bardzo często do selekcji i przekształcenia elementów przeniesionych.

Rekrutacją nazywamy dążenie do przywrócenia kultury rodzimej, częściowo zapomnianej lub porzuconej. Znamiennym przykładem jest zainteresowanie drugiego, a zwłaszcza trzeciego pokolenia emigrantów kulturą ojców.

Zbliżone pojęcie do amalgamacji stanowi integracja kulturowa. Jest to długotrwały proces scalający kulturę i charakteryzujący się dążeniem do utrzymania jej jako całości:

na gruncie wspólnoty warunków bytu, produkcji i rodzących się treści kulturowych kształtują się i upowszechniają wspólne odrębności formalno-kulturowe (tamże, s. 38).

Jest to rezultat interakcji dwóch lub więcej kultur.

Przeciwstawieniem integracji jest schizonogeneza – rozkład, wyłanianie się odrębnych kultur, przeradzanie się podziałów (np. regionalnych w narodach).

W kontaktach kultur wyrastają nierzadko bariery, które ograniczają wzajemną komunikację oraz interakcję i stanowią utrudnienia w budowaniu

wspólnej tożsamości. Jedną z takich barier jest na przykład odrębny język i jego nieznamość wśród przedstawicieli drugiej grupy. Wynikiem kontaktu kultur mogą być:

1. Akceptacja rezultatów zderzenia, postawa tolerancji – przyjaznego i ufnego stosunku oraz asymilacja wartości kultury.
2. Przejawy oporu przed rezultatami zderzenia, wyrażające się w postawie obronnej, np. kpiarskim stosunku do drugiej kultury, czy też w zachowaniu rodzimych wartości. Postawa obronna może się wiązać ze zjawiskiem substytucji kulturowej – zastępowaniem jednego elementu kultury przez inny, który ma takie samo lub podobne znaczenie.
3. Powstanie subkultury – kultury grupy częściowej, wyodrębniającej się od kulturowej wspólnoty wiekiem, zawodem, sytuacją materialną, regionem itp. albo całkowicie przeciwstawiającej się całości.

Państwo – naród – narodowość, zderzenia kultur narodowych

Jednym z nieporozumień terminologicznych jest utożsamianie pojęć „naród” i „państwo”. Są przecież państwa wielonarodowościowe i narody niemające własnego państwa, np. Kurdowie (kilkumilionowy sięgający starożytności naród, który jest podzielony przez trzy mocarstwa). Nie kwestionuje się również zarówno państwowotwórczych funkcji narodów (państwa narodowe), jak i narodowotwórczych funkcji państw (np. Szwajcaria – kraj trzech narodowości). Pojęcie narodowości odnosi się do grup etnicznych nieposiadających własnego państwa. Tworzą one zazwyczaj tzw. mniejszości narodowe, a wyróżniają się swoją kulturą i świadomością narodową. H. Kubiak określa świadomość narodową jako:

całość, w której zawarte są następujące elementy: wspólny stosunek do terytorium (posiadanego aktualnie lub w przeszłości) odczuwalnego jako ojczyzny, przekonanie o podobnej etnogenezie zbiorów społecznych tworzących ludzki substrat narodu, pozytywna ocena przynależności do wspólnoty narodowej, świadomość wspólnego dziedzictwa kulturowego (w tym języka i często określonej religii) wyrażającego się m.in. w systemie wartości, zwyczajach i obyczajach oraz szacunku do zbiorowych symboli, świadomość cech różniących dany naród od innych narodów, oparta głównie na stereotypowych opiniach, a wreszcie świadomość wspólnego interesu narodowego manifestująca się przede wszystkim w dążeniu do posiadania własnego, suwerennego państwa (H. Kubiak, 1975, s. 7).

Punktem zbieżnym dążeń narodowościowotwórczych i państwowotwórczych jest terytorium jako podstawa obiektywnego bytu. Dlatego od wieków o obszar terytoriów toczą się walki między państwami i narodami.

Na tożsamość narodową składają się głównie:

- 1) wspólnota ludzi określonego terytorium;
- 2) wspólnota języka i związane z tym symbole i znaki;

- 3) zespół doświadczeń wyznaczających odrębność uogólnień i alternatyw, zwyczaję, formy kulturowe;
- 4) konkretne warunki ekonomiczne.

Różnice między narodowością i narodem – stwierdza Kwaśniewski – nie ograniczają się do prostej formuły:

narodowość + świadomość = naród. Narodowością będzie społeczność, której obiektywna, ukształtowana historycznie odrębność nie jest wystarczająco silna, by znaleźć wyraz w świadomości narodowej, jak i społeczność, która nie wytworzyła świadomości narodowej mimo wystarczająco silnej odrębności, obiektywnych cech i mimo braku ucisku narodowościowego, który by utrudniał wytworzenie się tej świadomości (K. Kwaśniewski, 1982, s. 56).

Związki państwo – naród i narodowość w wielu przypadkach nie należą do łatwych. Tam, gdzie przestrzegane są zasady demokracji i poszanowania praw człowieka, zapewnia się w ramach państw wielonarodowościowych obiektywne warunki do zachowania przez obywateli swej tożsamości narodowej, otacza się troską rozwój kultur wszystkich narodów i grup narodowościowych, niezależnie od powszechnego uczestnictwa w ogólnopanstwowym życiu kulturalnym.

W państwach totalitarnych mamy do czynienia ze zjawiskiem dyskryminacji narodowościowej i kulturalnej, z brutalnym łamaniem prawa do samostanowienia o sobie. Do niebezpiecznych i szkodliwych zjawisk należą także rozbijanie narodu i tworzenie odrębnych państw w imię partykularnych interesów politycznych czy ekonomicznych. Podobnie trzeba ocenić podsycanie waśni plemiennych i dążeń separatystycznych, czy też powstanie bardzo małych państwek niezdolnych do normalnego, samodzielnego bytu politycznego, gospodarczego i kulturalnego.

4. Współczesny wymiar wychowania do kultury i przez kulturę

Edukacja kulturalna jest ważna zarówno dla każdego człowieka, jak i dla ludzkości, bowiem dotyczy kwestii przetrwania rodzaju ludzkiego, zagrożonego widmem zniszczenia termojądrowego, zatruciem środowiska, wyczerpującymi się zasobami naturalnymi, głodem i nowymi chorobami. Dlatego kluczowe znaczenie ma w tym kontekście kultura – traktowana szeroko. Wymaga ona podjęcia zabiegów wychowania do określonej kultury oraz zrozumienia i tolerancji dla innych kultur, jak również zabiegów mających na celu spożytkowanie wielorakiego oddziaływania kultury w edukacji społeczeństw, w kształtowaniu pełnych osobowości ludzi dążących do pokojowego współistnienia i współpracy narodów (wychowania przez kulturę).

Tak pojmowane wychowanie przez kulturę i do kultury obejmowałoby wszystkie zabiegi wychowawcze bez umniejszania ich rangi, zwłaszcza uwzględ-

niania takich kategorii pedagogiki humanistycznej, jak: miłość i empatia, praca i zabawa, wspólnota i samotność, twórczość. Wychowanie byłoby integralnym programem, znacznie szerszym niż „wychowanie do sztuki” i „wychowanie przez sztukę”, bo obejmującym – poza kulturą artystyczną – sferę nauki i oświaty, obyczajów, moralności, pracy i techniki, zdrowia, polityki, filozofii, religii. Jednocześnie, podobnie jak w wychowaniu przez sztukę, kładłoby się nacisk na kształtowanie wrażliwości u ludzi, ich integralnej osobowości, na rozwijanie ich zainteresowań i wyobrażeń, zdolności ekspresyjnych i twórczych, kształtowanie postaw moralnych i zrozumienie sytuacji drugiego człowieka, innego środowiska i państwa, narodów. Chodziłoby tu jednak o wykorzystanie osiągnięć najnowszej nauki, o akcentowanie w niej treści służących ogólnej orientacji w świecie i życiu w nim po ludzku, bez uprzedzeń i nienawiści. Temu samemu celowi służyłoby poznawanie filozofii, religii, obyczajów i systemów moralnych. Dzięki tej wiedzy można byłoby się odnieść do trwałych i zmiennych aspektów człowieczeństwa, skomplikowań jednostki ujmowanych w różnych aspektach (koncepcjach człowieka) jako: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo ludens* czy *homo creator*, *homo economicus* itp.

Szczególne znaczenie zyskałaby praca, traktowana nie tylko jako środek do zapewnienia warunków bytowania i form samorealizacji człowieka, ale także jako sens ludzkiego życia w ogóle, jako forma wzajemnych usług, źródła wszystkich dóbr materialnych i duchowych, płaszczyzna zespalająca ludzkość poprzez konieczność wymiany towarowej, technicznej i kulturalnej. Przez uświadomienie sobie wartości wielorakich form pracy można także lepiej zrozumieć i odczuć jedność świata ludzkich poczynąń. Śmiało więc można powtórzyć za B. Suchodolskim, że kultura to królestwo człowieka (*regnum homini*), to „świat człowieka, to rzeczywistość, w której i przez którą człowiek staje się ludzki” (1982, s. 8). I w tym też znaczeniu edukacja kulturalna ma być sposobem uratowania człowieka przed chaosem życia, tak aby jego egzystencja stawiała się prawdziwie ludzka w świecie urządzonym po ludzku. Ma ona zapobiegać degradacji wyrażającej się w: podporządkowaniu kultury bieżącym interesom grup społecznych czy władzy państwowej; sprowadzaniu jej do płytkiej, jałowej rozrywki; traktowaniu jako czynnika stabilizacji panującego porządku, jako bariery chroniącej przed egalitaryzacją. Zadaniem edukacji kulturalnej, stwierdza dalej Suchodolski, jest nie tylko przygotowanie jednostki do uczestnictwa w kulturze, ale przede wszystkim do określonej strategii życia. Chodzi w tym procesie o osiągnięcie następujących celów:

- 1) akceptację ludzkiej wspólnoty, „wzajemne stosunki człowieka wobec człowieka w dialogu pozwalającym na zrozumienie i współodczuwanie”, kształtowanie wspólnoty realizującej się w kategoriach „ja” i „ty”. Kulturalna orientacja życia ma być apelem o bezpośredni, prawdziwy stosunek człowieka do człowieka, wezwaniem do zdjęcia masek, jakie stanowisko i rola nakładają na ludzi;

- 2) realizację zasady „być człowiekiem wartościowym”, o prymat „być jakimś” nad „mieć coś”;
- 3) uznanie pierwszeństwa dla wartości nieinstrumentalnych nad wartościami służącymi do osiągnięcia innych celów. Ludzie bowiem mają prawo do przeżywania miłości i przyjaźni, kontaktu ze sztuką i przyrodą, zdobywania wiedzy tylko dla zaspokojenia czy rozbudzenia ciekawości. Prymat ten zakłada jednocześnie zrozumienie dla wartości, które mogą być traktowane jako instrumentalne (np. nauka jako droga do awansu społecznego);
- 4) uznanie prymatu wartości nad korzyściami, określony sposób życia, uznany za wartościowy;
- 5) poszukiwanie w wielkim dialogu różnych kultur wartości powszechnych i trwałych; przeciwstawienie się relatywizmowi; kształtowanie przekonania, że przyszłość świata zależy od wielkiego porozumienia się mieszkańców tego globu w podstawowych sprawach, od ich współżycia. Od tak pojmowanego pokoju uniwersalnego, wiążącego się ściśle z poszukiwaniem i obroną wspólnych wartości rodzaju ludzkiego, zależy przetrwanie ludzkości (B. Suchodolski, 1982, s. 14–19).

Tak więc edukacja kulturalna powinna – jak głosi ekspertyza Instytutu Kultury – zapewnić współczesnemu człowiekowi poczucie tożsamości i więzi ze światem, jednak zarówno tożsamość, jak i więzy nie mogą dotyczyć wyłącznie spraw własnego narodu, choć poznanie i emocjonalne przyswajanie kultury wciąż pozostają sprawą niezwyklej wagi. W wyniku znanych procesów społecznych i politycznych zachodzących w świecie współczesnym dokonuje się charakterystyczne otwarcie ku światu, nawiązuje dialog między kulturami całego globu. Edukacja kulturalna powinna do takiego dialogu przygotować, wskazać na znaczenie humanistycznej tożsamości człowieka w skali globalnej (Instytut Kultury: *Wychowanie estetyczne młodego pokolenia*, maszynopis powielany, 1984–1985, s. 18–19). Można to w dużej mierze osiągnąć, realizując zasadę edukacji wielokulturowej i międzykulturowej.

Wielokulturowość jest to uznanie różnych grup kulturowych, które kultuwują swoje odrębności i nie starają się dominować nad innymi. Określa się ją mianem pluralizmu kulturowego.

Natomiast edukacja wielokulturowa oznacza tendencję do pluralizmu, poszanowanie dla wszystkich nacji, nawiązywanie wzajemnych relacji, współżycie na zasadach demokratycznych oraz kształtowanie w poszczególnych grupach swoistej tożsamości kulturowej.

Tak realizowana edukacja stwarza płaszczyznę do wzajemnego zrozumienia owych odrębności i uszanowania ich, a także do poczucia bycia we wspólnotie kulturowej ze względu na dominujące i powtarzające się w owych grupach wartości. A zatem nie prowadzi do separatyzmu i izolowania się grup, a wręcz przeciwnie – ucząc ogarniania całości w jej zróżnicowaniu i dostrzegania reakcji

współdziałania, prowadzi także do edukacji międzykulturowej, w której odwołujemy się do wspólnotowego dziedzictwa kultury.

Rezultatem edukacji międzykulturowej jest wyeliminowanie wszelkich wzajemnych uprzedzeń i krzywdzących stereotypów, doprowadzenie do postawy otwarcia na „innego”, do w miarę harmonijnego współistnienia i wzajemnego wzbogacania swoich kultur. Chodzi tu o oparcie edukacji międzykulturowej na elementach łączących różne kultury. W kręgu kultury zachodniej taką płaszczyznę w edukacji interkulturowej stanowi kategoria europejskości.

5. Europejskość jako podstawowa kategoria wspólnotowych wartości w międzykulturowej edukacji jednoczących się państw europejskich

Europejskość – jako synonim tożsamości kulturowej Europy – to zespół różnorodnego dziedzictwa odnoszącego się do postaw i stylów życia, ideałów historycznie ukształtowanych i znamienych dla tego kontynentu. Jest to swoista jedność w różnorodności, trudna do jednoznacznego określenia, niemniej jednak pozwalająca na postrzeganie edukacji w szerszym kontekście człowieczeństwa (*humanitas*), realizowania zasady wolności i demokracji, umiejętności współistnienia i współpracy mimo różnic narodowych, religijnych, gospodarczych. Tak ujętą tożsamość kulturową Europy można oceniać z różnych punktów widzenia. Stosunkowo najłatwiej mówić o niej w aspekcie przeszłości, choć i ta ma różne oblicza i jako taka wymyka się jednolitym ocenom, ponieważ obfituje w pozytywne i negatywne dziejowe wydarzenia i może być krańcowo interpretowana (mamy bowiem Europę średniowiecza i odrodzenia, oświecenie i romantyzm, czasy Świętej Inkwizycji i absolutyzmu oświeconego, zbrodnie systemów totalitarnych Hitlera i Stalina, ale także rozwój demokracji).

Można także postrzegać Europę jako zlepek różnorodnych państw i narodów (o odmiennej mentalności i kulturze), prowadzących z sobą krwawe walki, wyniszczające wojny domowe; państw, które przeżywały swoje apogeum w różnych okresach historycznych i które dzięki przewadze gospodarczej i militarnej dokonały ekspansji na inne terytoria. Czym była w okresie tzw. odkryć geograficznych kolonizacja Ameryki, jeśli nie grabieżą dóbr materialnych, wandalizmem w niszczeniu kultury, krwawą, rozłożoną z premedytacją w czasie zagładą ludności w imię rzekomej misji niesienia wyższej cywilizacji? W szczytowym okresie imperialnym większość państw europejskich dzieliła swe wpływy na obszar całego świata, niekiedy silnie odciskając piętno cywilizacyjne na byłych dominiach i koloniach. Do niewątpliwych osiągnięć Europy należy zaliczyć wkład w rozwój współczesnej nauki i techniki.

Europa była i jest otwarta zarówno na wpływy z zewnątrz, jak i wewnętrzne oddziaływania i ścieranie się odmiennych poglądów. Na jej tożsamość składają się także podwaliny kultury starożytnej Grecji i Rzymu, a później chrześcijaństwa. Z nich biorą początek idee humanizmu, demokracji, tolerancji, a także kult sztuki i nauki. Te znamienne cechy owej tożsamości były wzbogacane od czasów rewolucji 1789 r. o ideały wolności i sprawiedliwości społecznej.

Wydaje się mieć rację Edgar Morin, który jako cechy europejskiej tożsamości kulturowej wymienia: dialogikę wirową, laickość i uniwersalność, wszystko negujący umysł, uogólnioną problematyzację. Uważa on, że kultura europejska od XV wieku jest stale w stanie wrzenia i dialogiki. Jest antagonizmem między europocentryzmem a tendencją do uniwersalizmu otwartego na wszystkie kultury, a także kontaminacją między antagonistycznymi partnerami, takimi jak wiara i nauka.

Ważne w kulturze europejskiej – stwierdza – są nie tylko przewodnie idee (chrześcijaństwo, humanizm, rozum, nauka), ale te idee wraz ze swoimi przeciwieństwami. Geniusz europejski tkwi nie tylko w pluralizmie i zmianach, ale także w dialogu pluralizmów, który wytwarza zmianę. Tkwi nie tylko w produkowaniu nowości jako takiej, ale w antagonizmie starego z nowym (nowość dla nowości degraduje się do mody, powierzchowności, snobizmu i konformizmu). Inaczej mówiąc, w życiu i stawianiu się kultury europejskiej ważne jest zapładniające spotkanie różnorodności, antagonizmów, konkurencji, komplementarności, to znaczy właśnie ich dialogika [...] sam rdzeń kulturowej tożsamości europejskiej (E. Morin, 1988, s. 82).

Kolejnymi cechami tej kultury są laickość i uniwersalność. Żadna idea nie jest na tyle święta czy przekłeta, aby unikać sporów i dyskusji na jej temat. Zajmująca uprzywilejowane miejsce krytyczna racjonalność cechuje się troską o obiektywność i uniwersalność oraz naukowością, ale także wiarą i żarliwością wywodzącymi się z chrześcijaństwa.

Inną znaną cechą europejskiej kultury jest uogólniona problematyzacja, polegająca na rozważaniu na nowo każdej idei. Owe podwaliny prawd poszczególnych epok

były za każdym razem kwestionowane w ciągu jednej generacji i problematyzacja bez ustanku brała na nowo w swoje posiadanie kulturę europejską (tamże, s. 84).

Edgar Morin zauważa jednocześnie pozytywne zmiany w tożsamości europejskiej, wyznaczone nową świadomością Europejczyków – zdanie sobie sprawy ze wspólnych zagrożeń i wspólnego przeznaczenia, co skutkuje realizowaną ideą zjednoczenia. Niestety, jednocząca się Europa nie jest dla wszystkich. Wprowadza nowy podział kontynentu na kraje członkowskie – zamożne i te mniej lub bardziej niechciane, przeżywające głęboką recesję gospodarczą. Ich starania o integrację mają szansę na urzeczywistnienie po gruntownych przekształceniach społeczno-gospodarczych, po zahamowaniu inflacji i osiągnięciu pewnego poziomu wzrostu.

Kryzys globalny mocniej zaostriżył istniejące od dawna podziały i konflikty oraz różnice w poziomie gospodarczym i kulturalnym państw. W znacznie mniejszym stopniu kryzys ten dotyczy bogatej Europy Zachodniej, która jednak nie potrafi zapobiec na własnym terytorium szerzącym się aktom terroru, jest nieczuła na słuszne żądania mniejszości narodowej i religijnej. Ujawniają się tu stare zagrożenia, takie jak wzrost tendencji nacjonalistycznych, separatystycznych i uprzedzeń religijnych, co nie jest zjawiskiem tylko europejskim.

Europa jako całość przestała dominować w świecie. Jej miejsce w kulturze zachodniej zajęły Stany Zjednoczone, które wywierają coraz większy wpływ gospodarczy, militarny i kulturalny na stary kontynent. Z utratą uprzywilejowanej pozycji w świecie trudno się pogodzić Europie i może właśnie dlatego podjęła próbę częściowego ocalenia swojego prestiżu, wysuwając ideę zjednoczenia, ideę mającą historyczne tradycje sięgające Cesarstwa Rzymskiego i imperium Karolingów, ale różnie realizowaną, np. od kodyfikacji prawa w państwach podporządkowanych przez Napoleona do zapędów imperialnych Hitlera i Stalina.

Obecna idea zjednoczenia, aczkolwiek można się w niej doszukiwać historycznych analogii, jest wymuszona globalizacją. W obronie ekonomii i kultury państwa europejskie muszą i na ogół chcą się jednoczyć, choć nawet w państwach unijnych ma miejsce rywalizacja o interesy poszczególnych krajów, warstw społecznych i nie brakuje w nich eurosceptyków. Większość członków i kandydatów Unii opowiada się bardziej za konfederacją państw – Unią Ojczyzn niż federacją. Mimo wewnętrznych konfliktów państwa Unii integrują się, poszukują skutecznych wspólnych rozwiązań i odnoszą sukcesy, znoszą bariery graniczne, dążą do skodyfikowania prawa, wprowadzenia wspólnej waluty, ale przy założeniu, że każde państwo zachowuje suwerenność. Stanowią zasobną część Europy – wspólnotę, która łagodzi nacjonalizmy. Wiele krajów słabszych ekonomicznie dąży do włączenia się w struktury unijne.

W kontekście Unii Europejskiej można wręcz mówić o stwarzaniu podwalin nowej kategorii metanarodu – Europejczyka. Metanaród rodzi się powoli, ponieważ tożsamość europejska jest dość skomplikowana. Składają się na nią różnorodne tożsamości: lokalne, regionalne, religijne, doktrynalne, narodowe i ponadnarodowe (typu Słowianie czy Anglosasi). Tak rozumiana tożsamość ma się włączyć w budowanie tożsamości ogólnoludzkiej w skali globu, aby każdy mógł z dumą o sobie powiedzieć, że jest np. Polakiem, Niemcem czy Żydem, a następnie Europejczykiem i mieszkańcem Ziemi.

W edukacji międzykulturowej chodzi o odwołanie się do wszystkiego, co jest chlubą w dziejach Europy i co zdecydowało o jej humanistycznym wymiarze, a zatem do uniwersalnych wartości klasycznych, takich jak: prawda, dobro i piękno, a także do wartości współczesnych: miłości, wolności, tolerancji, solidarności. Są one potrzebne nie tylko w budowaniu integracji europejskiej, ale także w pokojowym współistnieniu ludzi całego globu. Problem dotyczy samodoskonalenia się człowieka i utrwalania jego tożsamości kulturowej w skali: od tożsamości in-

dywidualnej, etnicznej i narodowej do tożsamości europejskiej i ogólnoświatowej. W tym kontekście istotny jest dialog między kulturami i postulat wychowania do demokracji jako ustroju zapewniającego mądrą, pokojową koegzystencję wszystkich ludzi w duchu samorządności, tolerancji oraz zrozumienia dla odrębności i inności, do poszanowania praw człowieka. Nie są to problemy łatwe. Zmuszają do podjęcia szerszej dyskusji:

1. W jaki sposób realizować edukację międzykulturową, aby na płaszczyźnie wspólnotowych wartości prowadzić do integracji kulturowej Europy przy jednoczesnym zachowaniu i uznaniu różnorodności, odmienności i inności? Jakie miejsce w tak pojmowanej humanistycznej edukacji międzykulturowej zajmują wartości utylitarne i konsumpcyjne, propagowane przez kulturę popularną?
2. Czy każda kultura grup mniejszościowych, marginalnych zasługuje na takie uznanie? Jak przeciwstawiać się agresywności tych grup w narzucaniu swojej, nierzadko dewiacyjnej, kultury i jakie wtedy stosować granice tolerancji wobec np. aktów fanatyzmu, terroryzmu? Jaka powinna być w tym procesie rola mediów? (zob. J. Gajda, 2003, s. 161–175).

Samokontrola i samokształcenie

1. Jaką rolę pełni kultura w utrwalaniu tożsamości narodowej?
2. Dlaczego można mówić o ambiwalentnej roli mass mediów i hipermediów w kształtowaniu tożsamości kulturowej i narodowej?
3. Na czym polegają zagrożenia rozwoju kultury?
4. Jakie można wyodrębnić podstawowe pojęcia dotyczące zderzenia kultur?
5. W jakim stopniu kultura stanowi podstawę do wyodrębnienia kategorii: państwo, naród, narodowość?
6. W jakim znaczeniu można mówić o ambiwalentnej roli tzw. Deklaracji Meksykańskiej?
7. Dlaczego uważa się, że edukacja kulturalna to egzystencja człowieka i szansa na przetrwanie rodzaju ludzkiego?
8. Jaki można by zaprezentować wspólny program edukacji kulturalnej młodzieży naszego globu?
9. Dlaczego tak duże znaczenie w zbliżaniu narodów przypisuje się dialogowi kultur?
10. Jakie wartości składają się na pojęcie „europejskość” i jak oceniasz ich znaczenie w edukacji międzykulturowej?
11. W jakim sensie pluralizm kultur stanowi szansę i zagrożenie w kształtowaniu tożsamości narodowej i obywatelskiej w skali lokalnej, narodowej, ponadnarodowej?
12. Jakie mogą być wielorakie konsekwencje masowej migracji?

Polecane lektury uzupełniające

(w kolejności tematycznej poszczególnych rozdziałów)

- Lévi-Strauss C., *Miejsce antropologii wśród nauk społecznych*, przeł. D. Pomian, Warszawa 1970 (rozdział VIII „Antropologia strukturalna”).
- Kroeber A. L., *Istota kultury*, przeł. P. Sztompke, Warszawa 1989 (przedmowa, rozdział „Historia i obecne kierunki antropologii kulturowej”).
- Freud Z., *Człowiek – religia – kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1967 (fragment tekstu „Kultura jako źródło cierpień”, s. 261–273).
- Gołaszewska M., *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Warszawa 1990 („Sposób istnienia wartości”).
- Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974 (tekst „Czas święty i mity”).
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek*, Toruń – Poznań 1966 („Osobowość twórcza artysty”).
- Fromm E., *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1977 (tekst „Istota języka symbolicznego”).
- Lorens K., *Regres człowieczeństwa*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1986 (tekst „Metody tresury”, s. 159–162).
- Kwaśniewski K., *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*, Warszawa 1982 (tekst „Tożsamość kulturowa – konsekwencje metodologiczne”, s. 95–99).
- Suchodolski B. (red.), *Edukacja kulturalna a egzystencja człowieka. Konferencja w Jabłonie k. Warszawy w dniach 6–8 listopada 1982 r. Zbiór studiów*, Wrocław – Warszawa 1986 (tekst „Dialog między kulturami. Dyskusja okrągłego stołu”).
- Barber B. R., *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1997.
- Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1998 (tekst „Potęga Zachodu: dominacja i schyłek”).

Bibliografia (wybór)

- Aleksander T., *Drogi aktywności kulturalnej ludzi pracy*, Warszawa 1980.
- Barber B. R., *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1997.
- Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.
- Bernstein B., *Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia* [w:] M. Głowiński (wyb.), *Język i społeczeństwo*, przeł. J. Arnold i in., Warszawa 1980.
- Besnard P., *Problematyka animacji społeczno-kulturalnej* [w:] M. Debesse, G. Mialaret, *Rozprawy o wychowaniu*, przeł. Z. Zakrzewska Warszawa 1988.
- Birket-Smith K., *Ścieżki kultury*, przeł. K. Evert-Vaedtke, T. Evert, Warszawa 1974.
- Boksański Z., *Młodzi robotnicy a awans kulturalny*, Warszawa 1976.
- Botkin J. W., Elmandjra M., Malitza M., *Uczyć się bez granic*, przeł. M. Kukliński, Warszawa 1982.
- Buczyńska H., *Casirer*, Warszawa 1963.
- Burszta J., *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa 1974.
- Cassirer E., *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971.
- Chmielewski R., *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988.
- Czarnowski S., *Kultura. Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956.
- Czarkowski A., *Aktywność kulturalna inteligencji*, Warszawa 1982.
- Czerwiński M., *Kultura i jej badanie*, Wrocław 1971.
- Czerwiński M., *Profile kultury*, Warszawa 1980.
- Doroszewski W., *Studia i szkice językoznawcze*, Warszawa 1962.
- Edukacja – jest w niej ukryty skarb: raport dla UNESCO Międzynarodowej Komisji do spraw Edukacji dla XXI wieku pod przewodnictwem Jacques’a Delorsa*, przeł. W. Rabczuk, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974.
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek*, Toruń – Poznań 1966.
- Faure E., *Uczyć się, aby być*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1975.
- Ferry L., *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, przeł. A. Miś, H. Miś, Warszawa 1998.
- Ferry L., Vincent J. D., *Co to jest człowiek? O podstawach filozofii i biologii*, przeł. M. Milewska, Warszawa 2003.
- Gajda J., *Animacja kulturalna jako problem pedagogiczny*, Lublin 1994.
- Gajda J., *Edukacja bez granic*, Lublin 1987.

- Gajda J., *Europejskość i polskość* [w:] I. Wojnar (red.), *Ten świat – człowiek w tym świecie*, Warszawa 2003.
- Gajda J., *Media w edukacji*, Kraków 2002.
- Gajda J. (red.), *Pedagogika kultury*, Lublin 1988.
- Gajda J., *Pedagogika kultury w zarysie*, Kraków 2006.
- Gajda J., *Samotność i kultura*, Warszawa 1987.
- Gajda J., *Telewizja a upowszechnianie kultury*, Warszawa 1982.
- Gajda J., *Telewizja w kształceniu kultury literackiej uczniów*, Warszawa 1979.
- Gajda J., *Wybrane problemy animacji kulturalnej*, Lublin 1993.
- Gajda J., *Wychowanie do prawdy?*, Lublin 1995.
- Gładysz A., *Uczestnictwo w kulturze*, Katowice 1974.
- Gołaszewska M., *Istota istnienia wartości*, Warszawa 1990.
- Hall E. T., *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 1984.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1967.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1967.
- Huntington S. R., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1998.
- Jacob F., *Gra możliwości*, przeł. M. Kunicki-Goldfinger, Warszawa 1987.
- Jankowski D., *Zróżnicowane rozumienie upowszechniania kultury* [w:] J. Gajda (red.), *Dylematy upowszechniania kultury*, Lublin 1994.
- Kargul J., *Od upowszechniania kultury do animacji kulturalnej*, wyd. III, Toruń 1988.
- Kargul J., *Pracownik kulturalno-oświatowy*, Warszawa 1976.
- Kasprów E., *Wzory i modele aktywności kulturalnej w środowiskach robotniczych i inteligentkich*, Katowice 1982.
- Keller J., *Religia*, t. IX, Warszawa 1966.
- Keller J. i in., *Kultura a religia*, Warszawa 1977.
- Klinger A., *Kultura i socjalizm*, Zielona Góra 1982.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa*, Warszawa 1983.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.
- Kłoskowska A., *Społeczne ramy kultury*, Warszawa 1972.
- Kopczyńska M., *Animacja społeczno-kulturalna*, Warszawa 1993.
- Kossak J., *Ideologia i wizje kultury*, Warszawa 1965.
- Kossak J., *Teoria i praktyka upowszechniania kultury*, „Zeszyty Naukowe UJ”, z. 20, Warszawa 1978.
- Kroeber A. I., *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, Warszawa 1973.
- Krzemień S., *Zagadnienia współczesnej kultury*, Warszawa 1968.
- Krzemień-Ojak S., *Kultura – polityka – wychowanie*, Warszawa 1972.
- Kubiak H., *Rodowód narodu amerykańskiego*, Kraków 1975.
- Kwaśniewski K., *Zderzenie kultur*, Warszawa 1982.
- Leśniodorski B., *Historia i współczesność*, Warszawa 1967.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970.
- Lévi-Strauss C., *Totemizm*, przeł. A. Steinberg, Warszawa 1968.

- Malinowski B., *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958.
- Maritain J., *Religia a kultura*, przeł. H. Wężyk-Widawska, Poznań 1937.
- Marks K., *Kapitał* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1980.
- Misztal M., *Pojęcie wartości w socjologii*, „*Studia Socjologiczne*” 1979, nr 4.
- Morin E., *Duch czasu*, przeł. A. Frybesowa, Warszawa 1965.
- Morin E., *Mysleć Europa*, przeł. J. Łęczycki, Warszawa 1988.
- Niżnik J., *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985.
- Nowak M., *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, przeł. H. Pawlikowska, Warszawa 1983.
- Nowicka E., *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa 1972.
- Nowicka E., *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974.
- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1981.
- Olszewska-Dyoniziak B., *Człowiek – kultura – osobowość*, Kraków 1991.
- Olszewska-Dyoniziak B., *Rzeczywistość kulturowa a orientacje teoretyczne antropologii*, „*Studia Socjologiczne*” 1975, nr 2.
- Ossowska M., *Ethos rycerski*, Warszawa 1986.
- Piaget J., *Strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz Warszawa 1972.
- Pielasińska W., *Pedagogiczna problematyka ekspresji*, Wrocław 1970.
- Piotrowski A., Ziółkowski M., *Zróżnicowanie językowe a struktura społeczna*, Warszawa 1980.
- Przeclawska A., *Zróżnicowanie kulturalne młodzieży a problemy wychowania*, Warszawa 1976.
- Reputowski P., *Historyczność wartościowań i wartości w filozofii Karla Jaspersa* [w:] Z. J. Czarnecki, S. Symotiuł (red.), *Historyczna dynamika wartości*, Lublin 1990.
- Rybacki R., *Struktura społeczna świata*, Warszawa 1979.
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978.
- Siciński A., *Dziś i jutro kultury polskiej*, Warszawa 1975.
- Siciński A. (red.), *Styl życia*, Warszawa 1976.
- Strinati D., *Wprowadzenie do kultury popularnej*, przeł. W. J. Burszta, Poznań 1998.
- Suchodolski B. (red.), *Edukacja kulturalna a egzystencja człowieka*, Warszawa 1986.
- Suchodolski B., *Kim jest człowiek*, Warszawa 1974, 1985.
- Suchodolski B., *Kształt życia*, Warszawa 1979.
- Suchodolski B., *Labirynty współczesności*, Warszawa 1972, 1975, 1979.
- Suchodolski B. (red.), *Styl życia*, Warszawa 1979.
- Suchodolski B., *Wychowanie a strategia życia*, Warszawa 1983.
- Suchodolski B., *Wychowanie dla przyszłości*, Warszawa 1968.
- Super-Ameryka. Szkice o kulturze i obyczajach*, wyb. W. Górnicki, J. Kossak, przeł. K. Dziewianowski, W. Górnicki, D. Passent, E. Życieńska, Warszawa 1970.
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1978.
- Szczepański J., *Socjologia*, Warszawa 1961.
- Szuman S., *O sztuce i wychowaniu estetycznym*, Warszawa 1969, 1975.
- Tatarkiewicz W., *Droga przez estetykę*, Warszawa 1972.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje szczęściu pojęć*, Warszawa 1982.
- Tatarkiewicz W., *Klasyczne a nowoczesne rozumienie sztuki*, „*Estetyka*” 1962, nr 2,
- Tatarkiewicz W., *Kultura i cywilizacja*, „*Nauka Polska*” 1976, nr 9–10.

- Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce*, Warszawa 1983.
- Tyszką A., *Interesy i ideały kultury*, Warszawa 1987.
- Tyszką A., *Uczestnictwo w kulturze*, Warszawa 1971.
- W perspektywie roku 2010, Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, Warszawa 1995.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, cz. I i II, Warszawa 1983.
- Wojnar I., *Estetyczna samowiedza człowieka*, Warszawa 1982.
- Wojnar I., *Teoria wychowania estetycznego*, Warszawa 1980.
- Wojnar I., *Trwała obecność pedagogiki kultury* [w:] J. Gajda (red.), *Pedagogika kultury*, Lublin 1988.
- Wojnar I. (red.), *Wychowanie przez sztukę*, Warszawa 1965.
- Wojnar I., Kubin J. (red.), *Kultura – inspiracją kształcenia ogólnego*, Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, Warszawa 1990.
- Żółkiewski S., *Kultura – komunikacja – literatura*, Wrocław 1976.
- Żygulski K., *Kultura – hasło* [w:] K. Wojciechowski (red.), *Encyklopedia oświaty i kultury dorosłych*, Warszawa 1986.
- Żygulski K., *Kultura jako czynnik tożsamości narodowej* [w:] B. Suchodolski (red.), *Edukacja kulturalna a egzystencja człowieka*, Warszawa 1982.
- Żygulski K., *Święto i kultura*, Warszawa 1981.
- Żygulski K., *Wartości i wzory kultury*, Warszawa 1975.
- Żygulski K., *Wstęp do zagadnień kultury*, Warszawa 1972.